

ج. فان فلوين

السيطرة العربية

والتشيع والمعتقدات «المهدية»
في ظل خلافة بني أمية

ترجمة

الدكتور ابراهيم بيضون



دار النهضة العربية

للطباعة والنشر

ميدوت ١١٠٧٩



ج. قان قلوئن

أبحاث
في
السيطرة العربية

والتشيع والمعتقدات «المهدية»
في ظل خلافة بني أمية

ترجمة
الدكتور ابراهيم بيضون

دار النهضة العربية

للطباعة والنشر

بيروت - ص.ب. ١١٠٧١

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

1996م

لا يجوز طبع أو استنساخ أو تصوير أو تسجيل
أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة كانت
إلا بعد الحصول على الموافقة الكتابية من الناشر.

الناشر

 دار النهضة العربية
للطباعة والنشر

الإدارة: بيروت - شارع مدحت باشا - بناية كريدية
تلفون: 818704 - 818705
برقياً: دانهضة - ص.ب: 749 - 11
تلفاكس: 232 - 4781 - 212 - 001

المكتبة: شارع البستاني - بناية اسكندراني رقم 3
قربي جامعة بيروت العربية
تلفون: 316202 - 818703

المستودع: بشر حسن، خلف تلفزيون المشرق
بناية كريدية - تلفون: 833180

RECHERCHES

Sur

La Domination arabe, Le Chiitisme
et les Croyances messianiques Sous
le Khalifat des Omayyades.

Par

G., VAN VLOTEN

Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te
Amsterdam.

AFDEELING LETTERKUNDE.

Deel 1. N. 3.

AMSTERDAM,
JOHANNES MULLER.

1894.

الاهداء

الى الصديق

جورج حروفوش

مقدمة المترجم

تبقى دولة الأمويين مثيرة للاهتمام والنقاش، على الرغم من الدراسات التي أحاطت بها، عرضاً أو تفصيلاً، بقدر ما كان لقيامها من تأثير على حركة التاريخ التي اتخذت مساراً آخر ما كان يحدث لولا تلك القوة «الخفية» التي تربصت بالدولة الإسلامية وأحبطت مشروعها في عشرينات القرن الهجري الأول. غير أن القليل جداً من دارسي هذه الحقبة تنبهوا إلى المناخ الفكري غير الودي إزاء الأمويين، والذي ساد القرن الثالث الهجري، حين بدأ يتضح ما يُسمى بـ «التكوين» في علم التاريخ الإسلامي.

وكان المستشرق الهولندي فان فلوطن في طليعة الذين توقفوا عند هذه المسألة المنهجية، منتقداً بعض الروايات أو أكثرها التي عكست برأيه الموقف الرسمي للبلاط العباسي، مخفيةً من الحقائق أكثر مما كشفت عنه. ولكن هذه المسألة لم تكن لها من منظوره خلفية منهجية فقط، لا سيما عند التعرض للسياسة الاقتصادية لخلفاء بني أمية، وهي التي شكلت نقطة محورية في العلاقة مع الشعوب «الخاضعة» للعرب، المدرجة لديه في ظل قاعدة «الغالب والمغلوب»، والمتأثرة

عموماً بالمناخ الفكري الذي ساد أوروبا في القرن التاسع عشر، وترك بصماته على نتاج المستشرقين بصورة متفاوتة.

ولسنا هنا في معرض الدفاع عن سياسة أوقعت الخلفاء الأمويين في المأزق التاريخي الذي استحال على دولتهم الخروج منه، بعد تفاقم النقمة الشعبية على سياستهم في مطالع القرن الثاني الهجري. ولكن فإن فلوتن يبدو وكأنه يستدرج القارئ، حين يشير إلى نمطين من المسلمين، أو إلى عهدين متميزين: الأول (الراشدي) إسلامي - عقائدي، والثاني (الأموي) قبلي - فثوي، من دون التعاطي في العمق مع ما يقترضه ذلك من نقد فعلي للنصوص التي جنح بعضها بصورة ما عن الواقع. فقد كان الأمويون فضلاً عن خصومهم الشيعة، هدف تشويه تاريخي، وإن بصورة متفاوتة، انصبت في ظله السلبيات كافة على البيت الأموي، في الوقت الذي جرى تعميم على الحركة الشيعية وملاحقة لقياداتها، بعد أن ظلت في موقع التهديد نفسه إن لم يكن أكثر للدولة العباسية التي بدأ في عهدها الثاني التدوين الفعلي للتاريخ الإسلامي.

ولعل ذلك يقودنا إلى التوقف عند الشيعة أو التشيع في كتاب فإن فلوتن الذي بحث هذه المسألة من خلال فرق لم يكن بعضها قائماً فقط، ولكن مسلماً بها في زعمه، كالسبئية التي يرى فيها نواة الفكر الشيعي «الغيبى»، تلك الحركة التي اعتبرناها على هامش التشيع في التعليق على هذا الكتاب، وذلك بعد تشكيك عدد من الدراسات لعلمية الرصينة بها منذ ثلاثينات هذا القرن. ويبدو أن المساحة

الزمنية لأبحاثه، قد نأت بصاحبها عن بدايات التكوين القبلي والسياسي للتشيع، مركزاً اهتمامه على مفترق العصرين الأموي والعباسي، دون أن يلتزم كثيراً بالعنوان الرئيس لـ «أبحاثه». ذلك أن التشيع أو «الشيعة» - كما آثرت استخدامها في هذه المقدمة كتعبير ربما أكثر انسجاماً مع الكلمة الفرنسية Le Chiitisme - لم ينطلق فقط من «الحق الوراثي» للخلافة على الرغم من أهميته الجدلية، وإنما كان استجابة متحدية لآمال ومصالح الفئات التي وجدت ذاتها في الإسلام، وتطلعت من خلاله إلى تحسين أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية.

وليس ثمة شك أن استمرار «الشيعة»، طليعةً مناهضة للنظام خلال العصر الأموي وجزء من العصر العباسي، إنما كان تجسيداً لهذه الدينامية التي كانت إحدى سماتها البارزة في ذلك الحين. ونستطيع إضافة أحد الأركان الرئيسة لهذه الحركة، وهو العلم، الذي يعتبر من خصوصيات زعامتها المتناقلة، فضلاً عن الموروث الكربلائي الذي أمدها بركن أساسي آخر، مستلهمةً منه، ومن حركات أخرى، النموذج الأرقى في التضحية والتجربة الفذة في النضال.

ولا يبدو فإن قلو تن هنا على كثير من الاستيعاب للشيعة، خصوصاً وأن هذه على الرغم من الاضطهاد الذي استهدفها في كلا العصرين الأموي والعباسي، فإن زعامتها كانت أقل استهدافاً في الأول - إذا ما استثنينا المجابهة الحتمية بين الحسين ويزيد - في

الوقت الذي كان السيف مسلطاً على رأسها في العصر الثاني، ويحول دون قيامها بحدّ معين من التحرك السياسي. وسيؤدي ذلك لاحقاً إلى منعطف آخر في الحركة الشيعية، ربما أكثر جذرية على الصعيد الفكري - الإيديولوجي من المنعطف الأول الذي جسّده مقتل الحسين وأصحابه في كربلاء، وذلك في عهد الإمام السادس جعفر بن محمد (الصادق)، المنظّر الفعلي للفكر الشيعي، والمعاصر لأشدّ الخلفاء العباسيين تزمناً وأكثرهم حذراً من خصومه، وهو أبو جعفر المنصور.

ومن ناحية أخرى، سيؤدي ذلك إلى وحدة إيديولوجية للاتجاهات الشيعية المختلفة، تحت تأثير هذا الوضع السياسي، يجسّدها الإيمان بالمهدي المنتظر. وقد أصاب فان قلوطن في بحث هذه المسألة التي بدت وكأنها الأمل الأخير في غمرة اليأس المطبق والخيبة الصادمة بالسلطة «الجديدة» في ذلك الحين.

إن هذا الكتاب يتعرض لمسائل دقيقة ومعقدة، تمتد على مساحة زمنية رهصت بالمتغيرات الجذرية في التاريخ الإسلامي. فقد انطلقت الآمال حينذاك وانصبت الجهود لتحقيق السلطة العادلة، ولكن سرعان ما لوحق قادة الحركة (الأئمة) الذين كان محظوراً عليهم العمل السياسي في الأساس. وقد أدى ذلك إلى المحنة الكبرى التي انتهت بحركتهم إلى التمزق والانقسام إلى عدة فرق، بعضها جنح إلى السرية المطلقة (الإسماعيلية)، بينما الآخر الذي مثل شرعية الحركة وجسّده همومها الكبرى، بدا متكيفاً ما استطاع مع الأوضاع

القائمة، قبل أن ينحو بدوره مكرهاً نحو السرية (الإثنا عشرية). وكانت المهديّة بدون ريب، نتاج هذه الحقبة الصعبة في تاريخ الشيعة السياسية التي بلغت ذروة المعاناة في القرن الهجري الثالث. ولا زال «المهدي»، منقذاً أو مخلصاً في زمن الإحباط وفي لحظات الفجيرة بالأمل، ذلك الواعد دائماً بالتغيير.

وهذا الكتاب ما انفك منذ قرن تقريباً يحتل مكانة خاصة في الكتابات الاستشراقية، لا سيما في مجال الإحاطة بمشاكل النظام الأموي، وملاحقة المعضلات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سبباً في سقوطه وانهيائه. ولكن ما يؤخذ عليه، رغم منهجه العلمي، ذلك الموقف المتشنج من الدولة الأموية، والمتعاطف عموماً مع حركة المعارضة غير العربية، واللجوء أحياناً إلى الاستعانة بأمثلة غير مسندة لتدعيم رأيه، فضلاً عن ثغرات أقل أهمية، كورود أخطاء تاريخية أو اضطرابات في الاستنتاج بين حدث وآخر، وهذا ما حدا ببعض المؤرخين إلى إسقاطه من المراجع الرصينة بعد ما فقد برأيهم قيمته العلمية والموضوعية. على أن في الكتاب رغم ذلك، جوانب إيجابية عديدة، تدفع هذا الحكم المبرم، وتكشف عن رؤية صافية وعمق في التحليل. وكان فان قلوطن - وهو من جيل مدرسة معروفة في الاستشراق لها مفاهيمها الخاصة، إن لم نقل قوانينها الثابتة، تلك التي واكبت المدّ الاستعماري الأوروبي على حساب الدولة العثمانية «المريضة» - متأثراً بالدور الذي آلت إليه علاقات الشرق الإسلامي بالغرب المسيحي، والذي يمثل برأيه هذه المدرسة التفوق والسيطرة. ومن هذه الخلفية كان فان قلوطن يرى في دولة الأمويين،

حاملة لواء التوسع في القارة الأوروبية، أحد أشكال الاستعمار، أو الاحتلال العسكري في العصور الوسطى.

وقد ظلّ هذا الكتاب، الصادر في أواخر القرن الماضي باللغة الفرنسية، واحداً من الأبحاث الرصينة والبارزة في الحقل الاستشراقي، وكذلك واحداً من أهم مراجع ما يسميه مؤلفه بالتشيع الخراساني والاتجاهات السياسية المعارضة لدولة بني أمية. وكانت وسيلته إلى القارئ العربي تلك الترجمة التي ظهرت في ثلاثينات هذا القرن⁽¹⁾. هذه المحاولة الجريئة التي لا تجاريها سوى جرأة المؤلف في اختيار الفرنسية لغة كتابه، حيث يعترف في المقدمة بأنه لم يكن على إلمام شامل بها. ولقد تجلّى ذلك في استخدامه العبارات المطوّلة، خلافاً لتقاليد هذه اللغة، في محاولة تبدو أحياناً عقيمة للتعبير عن أفكاره بصورة مرضية. وهذا ما كان يؤدي غالباً إلى اضطراب المعنى وأحياناً غموضه، وربما تناقضه مع الفكرة التي توخى الإفصاح عنها.

ولم تستطع الترجمة العربية لاعتبارات معينة، التصدي لهذه المشكلة، إلا بالمزيد من التصرف بالنص والتجاوز المتكرر لمواقع اللبس والغموض، وهي كثيرة، مما يضع القارئ أحياناً أمام التساؤل، إذا كان هذا الكتاب موضوعاً في الأصل بهذه اللغة؟.

(1) قام بهذه الترجمة كل من د. حسن إبراهيم حسن وأحمد زكي إبراهيم عام 1934.

وكانت إعادة ترجمة هذا الكتاب فكرة تراودني كلما عدت إليه في الطبعتين الأصلية أو المترجمة، حتى قبض لي القيام بهذا العمل الذي أخذ مني جهداً كبيراً، خصوصاً ما تعلق بالقسم الثالث، بما فيه من دراسة معقدة للتنبؤات والغيبيات وما إلى ذلك.

والكتاب عبارة عن بضعة أبحاث أو مقالات، يبدو أن فان فلوطن قد وضعها في أوقات متفاوتة ثم أصدرها باللغة الفرنسية، لحرصه على أن تصل إلى أكبر عدد من القراء، حين كانت الفرنسية لغة الثقافة والاستشراق الأولى ذلك الوقت، وهذه الأبحاث تتمحور حول موضوعات ثلاثة:

1- السيطرة العربية *La Domination Arabe*، ويضم مناقشات لقضايا اقتصادية واجتماعية من العصر الأموي، تبدأ بقضية الفتوحات ونظام الضرائب وأوضاع الموالى، وحركة الإصلاح التي قام بها الخليفة عمر بن عبدالعزيز، وتنتهي بثورة الحارث من سريج وراء نهر جيحون.

2- الشيعة أو الشيعة *Le chiitisme*، ويبحث في المعارضة السياسية التي انعقدت ريادتها لهذه الحركة بأجنحتها المختلفة.

3- المعتقدات المهدية *Les Croyances Messianiques*، وهو البحث الأكثر تعقيداً والذي تطلب إعادة نظر وتقويم جديد، عرضنا لهما في ملحق هذا الكتاب. ذلك أن طروحات جدية ظهرت مؤخراً، متناقضة مع طرح فان فلوطن الذي يعتقد بتأثير الفكر اليهودي على

نظرية «المهدي» الإسلامية، من خلال أسطورة عبد الله بن سبأ المعروفة في المصادر العربية.

والمؤلف لا ينفك عبر بحوثه الثلاثة، متقصياً العوامل التي أدت إلى سقوط الدولة الأموية، دون أن يتردد في طرح مجموعة من الأسئلة لا تخلو من الإثارة، لا سيما المتصلة بعلاقة «شعب مغلوب» مع «شعب غالب»، وانعكاس هذه العلاقة على قاعدة الحزب الشيعي ومدى تمثيلها للأغلبية الفارسية، ومن ثم تبلور الفكر السياسي في مفاهيم هذا الحزب، كنتيجة للاضطهاد والملاحقة والقتل، وذلك منذ سقوط الحسين في كربلاء، متجسداً فيه الرمز المأساوي لنضال الشيعة في العصر الأموي. وهذا ما يعبر عنه فان قلو تن بالمعتقدات المهدية، لاعتقاده أن ثمة علاقة بين «المسيح» اليهودي، وبين «المهدي» الشيعي، باعتبار أن فكرة «المخلص» أو «المنقذ» يهودية الأصل، حسب تفسيره لها. وقد انتهى أخيراً إلى استنتاج العوامل الثلاثة الرئيسة التي كانت وراء انتصار العباسيين وهي:

1 - كراهية الشعوب المغلوبة للفاتحين العرب، منطلقاً من إدانة واضحة لسياسة الفتوح الأموية التي فجّرت أزمات اقتصادية واجتماعية في منتهى الخطورة.

2 - موقف الحزب الشيعي رائد المعارضة السياسية، والذي كانت لديه المقدرة عبر طروحاته الإصلاحية، على تحريك الفئات المضطهدة التي كانت مادة الثورة العباسية المسلحة في وقت لاحق.

3 - انتظار «المنقذ» Le Messie الذي أسهم، كفكرة غيبية في التأثير على عواطف الجماهير وحقنها بدماء جديدة، حتى لا يفترسها القنوط واليأس، وتبقى القضية السياسية دائمة التوهج في النفوس.

وأخيراً إني مدين دائماً للصديق الأستاذ مصطفى كريدية، بحسن التعاون الذي من ثماره إصدار هذا الكتاب بحلة جديدة. فله ولإخوانه في دار النهضة العربية أصدق الشكر.

مقدمة المؤلف

هذه الدراسة في تطور الحزب العباسي ، تطمح الى وضع القاريء امام تقويم جديد للدوافع السياسية والدينية التي ادت الى سقوط الاسرة الاموية الحاكمة . ذلك انه لا يسعنا سوى الاعتراف بأن هذا السقوط كان مضموناً او مؤكداً ، منذ الوقت الذي تكتل فيه محازبو بيت النبي من الجناح العباسي ، انطلاقاً من مشرق الخلافة الاقصى في خراسان ، حيث نشأ حزب معارض تبني دعوة العباسيين بكل قواه .

ومن هنا فان عملنا محصور في حل المسألة التالية ، وهي البحث في اسباب جذور التشيع الخراساني لبيت النبي واسبابه ؟

ان حل هذه المسألة قد يبدو على شيء من السهولة ، حيث الاخباريون العرب اشاروا الى دعوة عباسية منظمة هيأت النفوس لحكم بني هاشم (من البيت النبوي) . ونخال ان مهمتنا تنتهي عندما نتعرف الى غمط تلك الدعوة او نهجها والى من توجهت ، ومن ثم الذرائع التي تسلحت بها ووجدت من خلالها الطريق الى النفوس .

وفي اطروحتي « De Opkomst der Abbasiden in Khorasan » (نشأة الحزب العباسي في خراسان) (1) ، حاولت قدر المستطاع تتبع

(1) . Leyde 1890

الاحداث الخراسانية ، حتى ارتقاء السلالة الجديدة الحكم ، معتمداً على ما اورده المؤرخون في هذا الشأن . بيد انه لا يسعني سوى الاعتراف بأن حل هذه المسألة المطروحة لم يكن مرضياً ، وذلك لاقتناعي بأن روايات الاخباريين العرب في هذا الموضوع كانت تعكس الموقف الرسمي في البلاط ، وتخفي وراءها من الحقائق اكثر مما تكشف عنه .

ومع ذلك فلم تبق هذه الابحاث السابقة معدومة الاهمية ، فقد اتاحت لي بالاضافة الى تقويم نسبي لهذه المصادر ، ان احقق ما هو اكثر اهمية من ذلك ، وهو التعرف الى خلفية انتصار القضية العباسية من خلال عناصر رئيسية ثلاثة :

- 1 - كراهية شعب مهزوم لآخر يسومه الاضطهاد .
- 2 - التشيع Le Chiitisme او الاتجاه الموالي لبيت النبي .
- 3 - انتظار المنقذ او المسيح المخلص Messie .

والحقيقة اننا في امس الحاجة الى دراسة اكثر عمقاً ، تتجاوز الطريق الذي سلكه المؤرخون العرب ، حيث يتوجب علينا في البداية التحقق من احوال الشعوب المخضعة وعلاقاتها بالشعب المسيطر . ثم نخلص الى البحث في تأثير هذا النمط من العلاقة على انتشار الافكار الشيعية ، ومن ثم تفسير المدى الذي وصل اليه الاعتقاد بما يسمى بالمهدية ، ودور ذلك في انتصار الدعوة العباسية .

وهنا نقدم للقارئ خلاصة الابحاث الجديدة وهي ، ان لم اكن مخطئاً ، ستعدل كثيراً في الافكار الشائعة عن الحقبة الاموية ، دون ان تأخذها الصراعات القبلية التي كرس لها كتاب العرب ومؤرخو الغرب مكانة كبيرة ، بينما هي تكاد تحتل موقعاً ثانوياً بين مجموعة الاسباب التي ادت الى

سقوط الاسرة الحاكمة . واذا ما استطاعت هذه الصراعات في اللحظة
الاخيرة ان تؤثر بطريقة غير مباشرة في تطور الحركة الاصلاحية ، الا انها لم
تترك اي تأثير على تركيبة الوضع الجديد فيما بعد .

وغني عن القول بأن ابحاثنا لن تقتصر على دراسة اوضاع المنطقة
الخراسانية فحسب ، وان كان البحث في ظروفها الخاصة ، يقودنا الى معرفة
كافة الحقائق في القسم الشرقي من الخلافة بصورة عامة ، واقليم العراق
بصورة خاصة . وهذا التوسع في البحث ، وان زاد في تعقيد المهمة التي نقوم
بها ، الا انه سيؤدي بنا الى نتائج افضل لدراسة هذا العصر بطريقة
مرضية .

ولن نلجأ هنا الى ارهاق القارئ بلوائح المصنفات التي اعتمدناها ، وفي
طليعتها تاريخ الطبري (طبعة دي غويه M. de Goeje وكتابات مؤرخي
القرنين التاسع والعاشر الكبار ، من امثال البلاذري واليعقوبي والمسعودي
وابن عبد ربه ، ومن لحقهم اخيراً كصاحب « كتاب العيون » وابن الاثير
والعلامة المقرئزي . اما بالنسبة للمخطوطات ، فاذا ما استثيت جزءاً من
مجموعة (Legatum Wernerianum) الغنية ، والتي سأشير اليها في
الملاحظات الواردة في هذا البحث ، فقد استقيت المعلومات الاكثر اهمية من
«مقفى» المقرئزي Mogaffa de Magrizi و «طبقات ابن سعد» ، وأتيح
لي الاطلاع عليها بفضل المبادرة الإيجابية المعروفة لإدارة المكتبة الوطنية
في باريس وكذلك المكتبة الدوقية في غوتا Ducale de Ghotal .

ولن انسى استاذي دي غويه ، الذي ادين له بالعرفان والتقدير ، لما
اظهره من حماسة في متابعة دراساتي والاهتمام بها ، وفي توجيه خطواتي
الاستشرافية المضطربة في خضم التاريخ الاسلامي الواسع . . فقد كلف

نفسه عناء قراءة مسودة هذا الكتاب وزودني بملاحظات كنت مقدراً للغاية لها . ويبقى ثمة اعتذار لا بد منه ، اذ تجرأت على استخدام لغة لم احسن التعبير بها تماماً ، انه ضعف اقر به بتواضع وطيب نفس ، وهي اللغة الفرنسية التي اردت التوجه من خلالها ، ليس فقط الى زملائي من العلماء ولكن ايضاً الى بعض الشرقيين الذين لا يقدرّون نتاج الدراسات الغربية .
وانني لأعتقد أخيراً بأن معرفة الحركة العباسية ليست خالية من الفائدة بالنسبة للشرق الراهن . وغالباً ما وجدت تماثلاً واضحاً بين ما يجري فيه من احداث وبين تلك المتزامنة مع ايام عبد الملك او هشام . . . فقد يكون ذلك « عبرة لمن يعتبر » (1) .

ليدن ، آب 1893
Leyde, Aout 1893

(1) وردت باللغة العربية .

القسم الأول

السيطرة العربية

- 1 -

ثمة فارق كبير في الانتشار بين المسيحية والاسلام فقد انتشرت الاولى في الظل ، تحت ثقل الاضطهاد والآلام ، منسجمة ومقولة المسيح « ان مملكتي ليست من هذا العالم » . واستطاعت ان تحافظ على طابعها العالمي المتطور ، متسللة بهدوء عبر القرون الى اسم مختلفة ذات حضارات متقدمة وراقية . وخلافاً لذلك فقد تمتع محمد بفضل اسلام « المدنيين » بسلطة روحية وزمنية عظيمة ، بعد بضعة أعوام من النضال والاضطهاد ، حيث نجد ذلك في آيات قرآنية عديدة . وقد اصبح الاسلام بفضل ذلك ديناً نضالياً يعلن عن نفسه بالانذار وقوة السيف . وحتى في شبه الجزيرة لم يكن اعتقاد الناس بهذا الدين (او بالاحرى خضوعهم له) نابعاً عن موادة او مسالمة . فما كان للنبي من قوة وتأثير ، دفع القبائل البدوية الى مبايعته والاعتراف به ، ذلك الموقف الذي انقلب بعد موته ، لأن ما أخذته من الاسلام لم يكن عن اقتناع بـ « كتاب الله » ولكن بقوة سيفه ، الذي حمل به خالد تلك القبائل على الخضوع التام .

لقد ادرك النبي بعد وقت غير قصير بأن دينه الموجه اساساً الى ابناء قومه ، لم يرق لأهل الكتاب من اليهود والنصارى ، ولم يتردد مطلقاً في

تسميتهم بالكاذبين واتهامهم بالتحريف لكتبهم ، معلناً أن دينه وحده هو الدين الحقيقي والارقي درجة بين الاديان الاخرى . وكان من نتائج ذلك طرد اليهود من (المدينة) وشن حملة على امبراطورية بيزنطة المسيحية ، في الوقت نفسه الذي فاجأ فيه الموت الرسول . فألقيت هذه المهمة على عاتق خيفائه الذين كان عليهم متابعة اخضاع الكفار . واذا ما عرصنا لتلك الحروب المدة في هذا الاتجاه وأثرها على الحضارة العسية لدى القبائل ، سنجد انها احتملت الاسلام كنير ثقل حتى في مرحلة الفتح الاولى . غير ان هذا الدين من ناحية اخرى اتاح لها الممارسة الحرة في تفجير طاقاتها القتالية ، حيث كوفئت على ذلك بسخاء في هذا العالم وبشوا ب عظيمة في العالم الآخر ، واتخذت منها قضيتها القومية غذاء الانتصارات الاولى على الكفار من الاجناس الاخرى . وفي اندفاع « وطني » بقدر ما هو ديني ، ستقوم بنشر هذا الدين حتى حدود افريقية الشمالية والبقاع المتقدمة من آسيا .

اما المسيحية فلم تنتصر الا بعد قرون من المحن والآلام ، خلافاً للاسلام الذي لم يكد يمضي على ظهوره اثنا عشر عاماً . حتى اعتنقه شعب بأكمله ، كان على استعداد تام ليس للمعاناة فقط وانما للسير قدماً في الفتح . وفي الوقت الذي وجدت المسيحية انتصارها بين امم اكثرت حضراً ، لم يكن الشعب العربي قد تجاوز حالة البداوة بكثير ، عندما تلقى تعاليم الرسول المكي . وعلى الرغم من احتواء الجيش الاسلامي بين صفوفه ، قبائل ذات عادات جضرية وغير بعيد عن الاحتكاك بالافكار الدينية للشعوب المجاورة ، الا ان بداوة الصحراء وتقاليدها ، لم تكن قد اختفت تماماً من حياة هؤلاء المتمدنين (سكان المدن) والمتحضرين من العرب .

ومن الواضح انها لم تكن مسألة دين امتد تأثيره الى سورية وقسم كبير من المملكة الفارسية القديمة ، ولكنها مسألة جنس غريب وغير مثقف ،

استطاع بقوة السلاح النفاذ الى المقاطعات المسيحية والاقامة بين مناصري ديانة زرادشت .

وكانت القوانين المعتمدة في تنظيم هذا الفتح على جانب كبير من البساطة وهي مقتبسة في معظمها من معاهدات سابقة جرت في ايام النبي . فالشعوب الخاضعة بملء ارادتها ، كان يترك لها حرية العبادة والاحتفاظ بملكية الارض ولا يطلب منها سوى الجزية (المسماة ايضاً خراج الجزية) Kharadj- djizya ، وهي ضريبة كانت تلتزم بدفعها الشعوب الخليفة ، مقابل سلامتها او حمايتها من جانب المسلمين . وعلى العكس من ذلك فان للمسلمين الحق في قتل الرجال واستعباد النساء والاطفال اذا تم احتلال البلاد عنوة اي بالقوة . بيد انه كان يُفضل عادة ترك الارض لاصحابها واستغلالها لحساب المنتصرين .

وحسب هذه الطريقة لا يصح اعتبار الغزو الاسلامي تلاحماً بين جنس وآخر ، او انتصاراً روحياً لدعوة ما ، ولكنه كان يمثل احتلالاً مسلحاً ما لبث ان تبلور بوضوح في سلوك الخليفة الثاني عمر وتصعيده لحركة الفتوح .

وكانت التشريعات التي أقرها عمر تفرض على كل مسلم مقاتل بأن يكون جندياً تحت لواء الاسلام ، مستنقراً في أية لحظة وسيفه في يده للدفاع عن دينه ، وكان يتقاضى مقابل ذلك راتباً من بيت مال الدولة هو «العطاء» .

وكانت الجيوش الإسلامية تتخذ معسكراتها في النقاط الاستراتيجية الأكثر أهمية في سوريا والعراق ومصر ، وتمتد مع تقدم الفتوح الى الامبراطورية الفارسية القديمة بما فيها ميديا وخراسان .

وكانت حياة المستوطنين العرب تتوافق مع هذه الشخصية العسكرية ، حيث كان محظوراً عليهم استملاك الارض ، ويعيشون فقط من « العطاء »

(الأجر الذي تدفعه الحكومة)، ومن «المعاوين» (ضريبة عينية من الشعب المخضع)، ومن الغنائم التي لا تنضب مصادرها، طالما استمر فتح البلدان واستغلالها دون أن يتناقض ذلك والشخصية العربية التواقسة دائماً للاحتلال.

وكانت الانقسامات بين القبائل أحياناً وما يسماح على حياة الصحراء من نهب وشحناء وثورات، تزداد تفاقماً مع ضعف السيطرة المركزية من أقصى الشرق حتى أطراف الغرب.

وهكذا فإن الاحتلال العربي بشكل عام، يقدم لنا صورة لشعب يعيش عبثاً أو عالية على شعب آخر. وهذا ما لاحظته جيداً فون كريمير Von Kremer حين قال: «الشعوب المغلوبة تبذر وتحرق والمسلمون يحصدون ويشغلون أنفسهم بمهنة شريفة هي الحرب» (1).

وهذه الكلمات تلامس من دون ريب طبيعة السيطرة الإسلامية في المناطق المحتلة. ولكن الحقيقة أن الظروف التخفيفية لم تكن قليلة الحدوث. فقد لوحظ على سبيل المثال بأن السوريين والمصريين، كانوا مثقلين بالضرائب قبل غزو العرب لبلادهم، بحيث لم يظهروا أزاء الفاتحين مقاومة تذكر. وهذا ما ينطبق أيضاً على سكان السواد في العراق (2). ثم أن العرب احتفظوا بنظام الجباية القديم الذي لم يطرأ عليه أي تعديل، حيث اعتمدوا بادية الأمر على موظفين محليين من البلاد المفتوحة. أما الضرائب

(1) Culturgeschichte des orientis 1, 71.

والفكرة نفسها موجودة لدى الطبري في إحدى خطب عمر بن الخطاب ج 1 ص 2761.

(2) Van Berchem, la propriété territoriale et L'Impôt foncier sous les premiers Khalifes P. 26.

وهي التي ادخلها عمر ، فلم تكن جائرة ، يضاف الى ذلك ما كان يقوم به الحكم العربي من خدمات مهمة كبناء الطرق وحفر الاقنية وتأمين الحماية للشعب الى آخر ذلك .

هذا ولا يجب ان يغرب عن بالنا ، أن كل سلطة مؤقتة او انتقالية (وهو ما حدث بالتأكيد بالنسبة للاحتلال العربي) ، تصبح على المدى البعيد غير مقبولة مهما كان الترحيب بها في بادئ الامر ، الا اذا رافقتها متغيرات جديدة تقتضيها ظروف تلك المرحلة . ولكن خطأ الفاتحين العرب وفي طلبعتهم الخلفاء ، انهم تجاهلوا هذه الحقيقة واعطوا الاولوية لمصالحهم الشخصية . واذا اردنا الدلالة على ان السيطرة العربية لم تخلق مطلقاً اية شروط مرضية للشعوب التي أخضعتها ، فلنكن نبيّن ان هذه السيطرة رفضت في الوقت المناسب اي اصلاح او تغيير كانت البلاد باشد الحاجة اليه .

- 2 -

اذا كانت الاعمال التي قام بها الفاتحون الاوائل ، تؤكد اخلاصهم لقضية مشتركة تفوقت على اي اهتمام آخر بما في ذلك نزعة الاحتلال ، فان الانانية وكذلك الجشع سرعان ما استأثرا بالقلوب بعد وقت قريب ، وغمر رجال الصحراء ترف غير عادي انصبّ عليهم من كل ناحية ، مما كان له اثره في افساد النفوس اكثر من تهذيبها .

ولقد اصابنا الاسر المرموقة في الكوفة ثراء فاحشاً ، كان مصدره « الغنائم » والاعطيات السنوية (المخصصات) . فكان الكوفي اذا ما ذهب الى الحرب ، يصطحب معه أكثر من ألف من الجمال ، عليها متاعه وخدمه (١) .

(١) الطبري 2/ 806 (س 8) .

كما ان صحابة النبي ايضاً كانوا يمتلكون الارض والقصور والثروات الطائلة ، يضاف الى ذلك حقهم في الاعطيات الهائلة التي كانت توزع عليهم ⁽¹⁾ ، الامر الذي ادى الى انتفاضة أبي ذر في سورية (الشام) لصالح المعوزين ، ودعوته الاغنياء الى التنازل عن جزء من ممتلكاتهم لهؤلاء الفقراء ⁽²⁾ .

ولقد فرضت حالة الترف المتصاعدة هذه تغطية دائمة لمواجهة متطلبات جديدة ⁽³⁾ واللجوء الى الاستدانة كطريقة فذة من اجل اشباع رغباتهم ، فتمهد ذلك السبيل الى مؤامرات ، على غرار ما حدث في روما ، حيث باتت الثورة ضرورية مع اللجوء الى ارضاء المرايين ، واتخاذ الاضطرابات ذريعة للاستيلاء على بيت المال ونهبه ⁽⁴⁾ .

على ان طريقة اكثر سهولة وشرفاً من ذلك ، هي الجزية والحملات العسكرية ضد الكفار . وغالباً ما كانت تأتي هذه الاخيرة تلبية لرغبات القادة ، اكثر منها رغبة في نشر العقيدة الدينية ، حيث تجلّى ذلك بصورة خاصة في اقليم خراسان .

(1) المسعودي : مروج الذهب 4/ 253 (طبعة Barbier de Meynard IV, 253 suiv.)
Weil, Geschichete der khalifen 1, 166, Von Kremer,
Gesch. D. Herschenden Ideen P. 320, 352.

(2) الطبري 1/ 2858 .

Weill 1, 170. Von Kremer 1. P. 339 et ibid. ann. 15.

(3) الطبري 1/ 2755 (12 وما بعده) ، 2811 (س 16 وما بعده) ، 2/ 1027 (س 12 وما بعده) ، 1189 (س 12 وما بعده) .

اليعقوبي (طبعة Houtsma 2 / 281 (س 300 وما بعده) .

(4) الطبري : 2/ 1028 (س 8) . 1029 (س 4) .

وكانت معظم المقاطعات المحاذية لهذا الاقليم وهي طبرستان وطخارستان وبلاد ما وراء النهر ، مرتبطة بمعاهدات جوار تضمن لهم حرية العبادة والاستقلال النسبي مقابل ما تفرضه عليهم من ضريبة سنوية محددة ، وذلك في العهد الاول من الخلافة الاموية . ولا يسعنا الا الاعتراف بأن هؤلاء الكفار لم يكونوا دائماً حريصين على الالتزام بهذه المعاهدات ، مما كان يعرضهم لهجمات جديدة من المسلمين الذين كانوا يستخدمون خلالها حق الفتح الاكراهي ، اي دخول البلد عنوة وما يترتب على ذلك من نهب وتخريب وسبي للنساء والاولاد . ولكن غالباً ما كانت عائدات الغنائم (باستثناء الخمس المخصص لبيت المال) ، سبباً في غزوات لم يكن ما يسوغها في بعض الاحيان ، وهذا ما يؤكد البلاذري (1) فيما كتبه عن حروب جرجان وطبرستان . وما يسمى بـ « فتوحات » يزيد بن المهلب ، لم يكن في الحقيقة سوى حملات من الارهاب او قطع الطرق ضد شعوب لا تبغي سوى السلام .

ولعل ما حدث في سمرقند يعتبر مثلاً صارخاً لهذا النوع من « الفتوح » . فقد استسلمت هذه المدينة على اثر معاهدة ابرمتها مع سعيد بن عثمان ، مقابل دفع سبعمائة الف درهم وتقديم الف من سكانها كرهائن (2) . ثم استولى عليها قتيبة بن مسلم في وقت لاحق ، (حسب الرواية العربية) وطرد أهلها واحتل جنوده منازلها (3) ، رغم التزامهم بالمعاهدة المبرمة مع القائد السابق . وفي عهد عمر الثاني (عمر بن عبد العزيز) الذي آلت اليه الخلافة في دمشق ، شكاهل سمرقند ظلامتهم للخليفة الجديد وما نزل بهم

(1) فتوح البلدان (طبعة دي غويه) ص 334 وما بعدها . الطبري 2/ 1317 وما بعدها .

(2) الطبري 2/ 1245 و 1246 .

(3) Nerchakhi, Discription de Bokhara (ed. Schefer) P. 46, 51 suiv. .

من خراب وتدمير على يد قتيبه . فأمر عمر بتعيين قاض خاص للنظر في هذه المسألة ، وجاء قراره من الخبث ، ما يبدو واضحاً لأي قارئ متجرد ، حيث قضى بأن يتحارب الفريقان - العرب وأهل سمرقند - وراء أسوار المدينة ، وأن يؤخذ هؤلاء بالقوة قبل عقد معاهدة جديدة معهم . فإذا ما انتصر العرب وهو ما كان محتملاً (حيث فقد أهل سمرقند خاصية الدفاع عن مدينتهم داخل أسوارها) عادوا مرة أخرى الى فتحها عنوة وانطبقت عليها شروط الاحتلال العسكري ، الا اذا امثلوا لتلك التي فرضها العرب عليهم ، أي ان قرار القاضي لم يغير شيئاً في وضع المدينة (1) .

هذه النماذج من الاحداث تظهر لنا جيداً (2) الفكرة التي خالجت العرب وزعماءهم عن المهمة الموكولة اليهم في الشرق . فقد وضع كل منهم مصلحته الشخصية في المقام الاول ، بينما احتل الاسلام المرتبة الثانية من اهتماماته . ومن ذلك مثلاً ان يزيد بن المهلب الأنف الذكر ، لم يجد في ولاية العراق ما يفي بحاجاته ، فطمح الى ان تكون له خراسان ايضاً ، حيث الغنى الطائل والخير الوفير . وقد سجل احد الشعراء غنى الاسرة المهلبية التي ينتمي اليها يزيد بعد موت ابيه المهلب -

الا ذهب الغزو المقرب للغنى

ومات الندى والجود بعد المهلب (3)

(1) الطبري 2، 1364 ، البلاذري ص 420-422 .

(2) اشرت الى هذه المراجع ليعود اليها القارئ اذا شاء ذلك . البلاذري ص 418 (موسى بن خازم واهالي ترمذ) . الطبري 2، 179 .

البلاذري ص 420-422 .

. Schefer, chrestomathie persane 1. P. 28

(3) الطبري 2، 1251 .

Les ghazia qui apportent la richesse

Les largesses et la générosité sont mortent avec Mohalleb

والحقيقة ان كرم ذلك اليمني الشهير كان عظيماً الى درجة انه عندما جُرد من ممتلكاته، بعيد عزله عن الامارة، كان عليه من الضرائب نحو مليون درهم لبيت المال، سدد منها مائتي الف ثمن مجوهرات ومنقولات لزوجته، بالاضافة الى ثلاثمائة ألف سدها أحد موالي اسرته المهلبية كان يعمل في ديوان الخراج. وما تبقى فقد دفعه عمه، الوالي السابق لمدينة اصطخر (1). اما يزيد أبنه، فقد بلغ ما طالبه الحجاج به، ستة ملايين من الدراهم لم يحصل منها سوى ثلاثمائة ألف (2).

وهذه الامثلة ترينا الى اي حد تغيرت حالة البساطة، تلك التي حافظ عليها الخلفاء الاوائل، في عهد خلفاء الاسرة الاموية. ومع ذلك فليس من الانصاف ان نلقي التهمة بكاملها على عاتق هؤلاء الامويين وحدهم، اذ كان الجيل الذي خلق صانعي القادسية واليرموك متأثراً بالنزعة نفسها التي سكنت قلوب اولئك الرجال المنتشين بالانتصارات التي حققتها سيوفهم. وكان يفترض ان يكون لذلك أثر عكسي، وهو ما حدث بالفعل... فاذا أعدنا قراءة ما اورده المؤرخ التقليدي (المسعودي) حول النتائج الحتمية لهذه الفتوحات، التي ظهرت لأول مرة في عهد الخليفة الثالث عثمان، حيث ينتهي هذا المؤرخ الموضوعي الى القول: «ولم يكن مثل ذلك في عصر عمر بن الخطاب، بل كانت جادة واضحة وطريقة بينة. فأين عمر عن وصفنا؟» (3).

(1) 1034/2 وما بعدها.

(2) الطبري 1213/2.

(3) المسعودي: 253/4 وما بعدها.

وقد صرخ مرة أمير سجستان (رتبيل) قائلاً : ما فعل قوم كانوا خصاص
البطون سود الوجوه من الصلاة نعالهم خوص ؟ . فقد كانوا اوفى منكم
عهداً وأشد بأساً وان كنتم أحسن وجوهاً « (1) » .

ومع هذا فقد عمد الامويون الى اختيار عمالهم وموظفيهم ومستخدميهـم
من بين هؤلاء العرب المترفين ، الذين اعتادوا التمتع بالحياة والانغماس في
عبثها ، دون مشقة العمل وعناثه .

فهل يأخذنا العجب اذا كانت الروح السائدة في العهد الاموي روحاً غير
دينية ؟ لقد رأينا فيما تقدم من البرهان على دنيوية الحملات التي استهدفت
الكفار ، وهو تأكيد قاطع على ما كانته الولايات في ذلك العهد .

- 3 -

لم يكن نظام الضرائب الذي شرّعه الخليفة عمر ، يشكل عبثاً ثقيلاً على
المكلفين (الراشدين) ، حسب مقولة فون كريمير Von Kremer . ولكن
طريقة الجباية التي قام بها عمال الخراج كانت جدّ تعسفية وتثير سخط سكان
الريف (السواد) ، كما يصف المؤرخ نفسه (2) . ولعل ذلك ينطبق على
ولاية مصر في أيام عمرو بن العاص ، حيث بلغ خراجها مليونين من
الدراهم ، بينما تجاوز الاربعة ملايين في عهد الوالي الذي خلفه (3) ، مما يحمل
على التأكيد بأن الخليفة عمر في تشريعاته لم يضع قاعدة ثابتة في هذا المجال .
أما تفسير هذا التفاوت في الخراج ، فيعود برأي كريمير الى زيادة في الضريبة

(1) البلاذري : ص 400 وما بعدها .

(2) . Streifzüge auf dem Gebiete des Islams P. 19 .

(3) (عبد الله بن سعد ابي سرح) البلاذري ص 216-218 .

(الجزية) من دينارين الى اربعة (1) . غير انني اجهل مصدر ذلك التعديل ولا أملك اية اشارة عنه ، باستثناء ما جاء في نص البلاذري عن قول للخليفة عثمان الى عمرو بن العاص « ان اللقاح بمصر بعدك قد درت البانها » ورد هذا الاخير بقوله « لأنكم اعجفتكم اولادها » (2) .

وكانت الاحوال اكثر سوءاً في عهد الامويين ، فلم يلتزم هؤلاء او عثمائهم بالنظم التي قررها اسلافهم الراشدون . وقد كتب معاوية مرة الى « وردان » مصر « أن زد على كل امرئ من القبط قيراطاً » . فرد عليه بقوله : « كيف ازيد عليهم وفي عهدهم ان لا يزداد عليهم » (3) .

ومن الواضح كما يبدو لنا ، ان الامويين تجاوزوا في جباية الضرائب حدود النظم السابقة . وفي اليمن نجد ايضاً نماذج مماثلة ، حيث مارس احد اخوة الحجاج « الشهير » ، اسوأ انواع الابتزاز ، طوراً في مصادرة الممتلكات الخاصة ، وطوراً بفرض ضريبة ثابتة (وظيفه Watzifa) ، فوق الضريبة القانونية المقررة عليهم وهي « العشر » (4) . وكان حدوث ذلك في ولاية

(1) . Culturgeschichte 1, 61

(2) على غرار ما كانوا يعانون في البلاد المنخفضة في زمن الدوق الب :

«Hij heeft niet aan de Wol genoeg, maar gaat de schaapkens villen».

(3) البلاذري ص 217 . Von Kremer, Ueber die landerverwaltung Unter dem khalifate P. 83 suiv.

. Karabaceck: das Arabische papier (Mittheil. A. D. papyr. Erz. Rainer 1) P 91
الطبري 1/ 2584 .

كان يكتب الخلفاء الامويون الى ولايتهم في مصر ، ان هذا الاقليم قد فتح عنوة ، وان اهله ارقاء حيث لا يوجد ما يحول دون زيادة الضريبة المفروضة عليهم واتخاذ الطريقة المناسبة في التعامل معهم . انظر ايضاً :

Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne 1, 233.

(4) البلاذري ص 73 .

عريقة صافية العروبة له دلالة واضحة ومهمة ، حيث يعطينا الحق في الافتراض بأن الاوضاع كانت اشد سوءاً في الولايات الاخرى الخاضعة للعرب . والواقع حسب ما نعرفه عن بلاد فارس مثلاً ، كان جباة الخراج يلجأون عادة الى تقدير المحاصيل في وقت سابق على الحصاد ، ومن ثم يرغمون المزارعين على التنازل عنها بثمان اقل من المتداول بكثير⁽¹⁾. ولعل في التفاصيل التي زودنا بها القاضي أبو يوسف في (كتاب الخراج) ما يلقي نظرة فريدة على الادارة الاموية في بلاد ما بين النهرين (الجزيرة) . فقد قرر واليها في عهد عمر الاول (زياد بن غنم الفهري) بمبادرة خاصة ، اضافة دينار فوق الضريبة العينية المعروفة⁽²⁾ . وحتى هذه الزيادة لم تكن لترضي مطلقاً الضحاك بن عبد الرحمن ، واليها في عهد الخليفة عبد الملك . فقد أمر باحصاء جديد لسكان الولاية ، فارضاً عليهم نوعاً من الجباية الذاتية ، والزام كل فرد بتقديم ارباحه خلال السنة . فكان الوالي يستخلص منها تكاليف الملبس والمأكل وبعض النفقات الاضافية ، ويستولي على الباقي باسم بيت المال . ولقد أدى ذلك زيادة ثلاثة دنائير على كل فرد اضافة على الضريبة السابقة⁽³⁾ .

(1) ابن سعد : كتاب الطبقات (God. Goth. 1748) 1, 245 R وكتب عمر بن عبد العزيز الى عدي بن ارمطاه : بلغني ان عمالك بفارس يحرصون الثمار على اهلها ثم يقومونها بسعر دون سعر الناس الذي يتبايعون به فيأخذونها قرفاً على قيمتهم التي قوموها وان طوائف من الاكراد يأخذون العشر من الطريق (وردت باللغة العربية) .

(2) كتاب الخراج ص 23 (طبعة بولاق 1302 هـ) ويستخلص من رواية الكاتب : « فلم يبلغني ان هذا على صلح وعلى امرائته ولا برواية عن الفقهاء ولا بأسناد ثابت » (بالعربية) بأن النظام الذي وضعه عمر لم يتناول بلاد ما بين النهرين حسب قول فون كريمير .
Von Kremer. (Culturgesch 1, 60)

(3) كتاب الخراج ص 23 .

وفي العراق ايضاً نرى اشكالا عدة من الزيادات الاستثنائية (غير المشروعة) تضاف الى الضرائب القديمة . وكان على عمر الثاني ان يأمر جباة الضرائب في عهده بألا يتقاضوا من الدراهم ما يزيد وزنه على اربعة عشر قيراطاً (1) ، وهو الوزن العادي الذي أقره الخليفة عمر الاول ، حيث رأى هؤلاء يتقاضون دراهم اثقل وزناً ، مما يؤدي الى ارهاق الشعب بزيادة باهظة في نفقاته . هذا بالاضافة الى زيادات اخرى يقررها ذلك النظام نفسه ، كنفقات سك العملة والمحركات الرسمية وموفدي (رسل) الادارة ، وكذلك عقود الزواج والمحافظة على خزانة الدولة . وتذكر في هذا المجال ايضاً الضرائب العينية Ayin وهي كلمة فارسية ترجمها دي غويه De Goeje في مصطلحه عن الطبري بـ «donum quo augetur tributum» ، وهدايا النيروز والمهرجان التي أصبحت بطابعها الالزامي عبئاً ثقيلاً ومرهقاً (2) .

ولكن هذه النفقات العادية والاستثنائية ، التي فرضت على كاهل الشعوب المغلوبة ، لم تكن الشجرة الوحيدة في ادارة يتسم نظامها الضرائبي بالشدة والتعسف ، بعد ان اصبحت جباية الاموال أو نهبها هدف موظفي الخراج الرئيس ، بما عرف عنهم من ايمان سطحي وتبذير للاموال العامة . تلك الممارسات التي لم تقل خطورة عما اسلفنا . وبلغ الامر حدا من الجشع الى درجة تستخدم فيها ادارة ولاية ما ، كسبيل لتحقيق ثروات غير مشروعة . ولعل خير دلالة على ذلك الواقع تلك العبارة الخاصة « أكل ولاية

(1) كتاب الخراج ص 49 . الطبري 2/ 1366 .

Fragmenta Historiarum Arabicorum P. 47

(2) اليعقوبي : ج 2 ص 258 وما بعدها . الطبري : 2/ 65 (س 9) . ابن الاثير ج 3 ص 99 .

او حلبها كما تحلب الناقة » . التي لاكتها الالسن في اشارة الى الاستغلال لهذا المنصب (1) .

وكثيراً ما ارتفعت الشكوى ضد الولاة وعمال الخراج الذين استأثروا بأموال الدولة لانفسهم ، وذلك منذ خلافة عمر الاول . وقد نقل الينا البلاذري (ص 384) قصيدة مثيرة ، يتهم فيها عدداً غير قليل من الولاة (رؤساء الموظفين) في رساتيق (Rostaq) وقرى خوزستان في ميديا وفارس « الذين يكدسون في جيوبهم الواسعة مال الله » (2) ، او « نعود إذا عادوا ونغزوا اذا غزوا ، فمن أين اذن لهم ذلك الغنى ولنا ذلك الفقر » (3) ، كما يستطرد الشاعر .

ولم يكن الولاة يجدون مشقة في إخفاء هذه التجاوزات ، إذ أن بعضهم كان يطالب الخليفة في نهاية عهده بالولاية ان لا يجبر موظفيهم بتقديم اي حساب عن المهمات التي شغلوها (4) . وكان عمر الاول قد اشترع قانوناً لحصر هذه التجاوزات الادارية ، وهو ما سُمي بـ « نظام المقاسمة » . الذي كان يقوم بتسجيل دقيق لممتلكات الولاة قبل تعيينهم والزامهم ، بعد الاعتزال ، بدفع نصف الاموال التي جمعوها على حساب الادارة (5) .

وهذا ما فعله معاوية عند عودته الى (المدينة) ، حيث ردّ لبيت المال نصف الاموال التي جمعها ، لينعم بهدوء بما بقي له (6) . وقد سار على هذه

(1) الطبري 2/ 1029 (س 2) . البلاذري ص 216، 94-414 .

(2) جاء في البلاذري « يسبقون مال الله في الادم الرفر » .

(3) نؤوب إذا أبوا ونغزوا إذا غزوا فأنى لهم وفر ولنسأ أولي وفر

(4) الطبري 2/ 69 .

(5) البلاذري ص 82-217-385 . الطبري 1/ 2864 (س 4) .

(6) « لطيب له الباقي » الطبري 2/ 202 (س 6) .

القاعدة عندما ارتقى العرش فارضاً على موظفيه طريقة المقاسمة هذه (1) .

ومن البديهي ان الزعماء لم يكونوا وحدهم ممن يفتنون على حساب بيت المال ، فثمة مجموعة اخرى من صغار الموظفين ، لم يكن من همّ لديهم سوى الامتثال برؤسائهم او التفوق عليهم ، وذلك باستلاب ما يقع في ايديهم من اموال الدولة . وبلغ ما عانتة هذه الاخيرة من مصاعب ازاء استرداد هذه الاموال ، لجوء والي العراق (عبيد الله بن زياد) الى استبدال موظفيه العرب بآخرين من الفرس . واصبح الاعتماد على الدهاقين (كبار ملاكي الارض) في جباية الضرائب من الامور المألوفة منذ ذلك الحين . ولان هؤلاء خبروا جيداً هذا النوع من العمل ، لم يجدوا كبير صعوبة في استرداد بعض الاموال المحصلة « كانوا ابصر بالجباية وأوفى بالامانة » (2) . بيد انه من المؤكد ان عدداً من الموظفين استطاعوا رغم هذا التدبير ، تجميع ثروات كبيرة ، كانوا يلجأون الى اخفائها لدى اصدقائهم او ذويهم ، ممن يأمنون اليهم . ولم يكن ما يمنع بعض الولاة من تعيين جماعاتهم في مناصب ذات منفعة والتغاضي عما يقومون به من ابتزاز للشعب واستغلال لمراكزهم (3) .

ولقد اشرنا سابقاً الى محاولات الخلفاء الاولين ، استرداد ما يمكنهم الى بيت المال من مكتسبات الموظفين غير المشروعة . اما الامويون فقد ادخلوا نظاماً صارماً للاشراف على الجباية ومراقبتها . ففي عهد عبد الملك كان الجباة وعمال الخراج يخضعون لتحقيق دقيق عند انتهاء مهماتهم الادارية ، كان

(1) البغدادي : 264/2 .

(2) الطبري : 458/2 و 995 (س 19) .

(3) راجع في هذا المجال المعلومات المهمة التي ذكرها ابو يوسف في كتاب الخراج ص 61 (س 16 ...) .

يمارس عليهم التعذيب لحملهم على الاعتراف باسماء من اودعوا لديهم الاموال ، في محاولة لاستعادة ما هو مستلب منها الى الخزائن . وقد كان يطلق على هذا الاجراء اسم الاستخراج او التكييف Istikhradj ou takchif (1) . وكانت التحقيقات التي يخضع لها هؤلاء تتم في اماكن خاصة تعرف بـ « دار الاستخراج » . واذا كان لهذا الاجراء ما يسمونه في بادئ الامر ، فقد تجاوز حدوده المسموح بها بعد حين ، وتحول الى غطاء للاستئثار الشخصية التي يغذيها عطش الطغاة من الولاة للسلطة ، والى اداة للاستئثار وطريق للثروة . وهكذا اصبح الفساد ظاهرة عامة في اواخر الحكم الاموي ، حيث كان اول تدبير يقوم به والي الجديد ، زج سلفه في السجن . ومعه كافة الموظفين والصنائع والاتباع ، ومن ثم الافراج عن المعتقلين من العهد الاسبق . ولقد كان والي العراق خالد القسري ، يتقاضى عشرين مليوناً من الدراهم في السنة ، ويميز لنفسه اختلاس مائة مليون فوق ذلك . وحين خلفه يوسف ابن عمر ، وضعه في السجن مع ثلاثمائة وخمسين من موظفيه ، ونجح في ان ينتزع منه ما يزيد على السبعين مليوناً (2) .

وهذه المبالغ الطائلة قد تدعو الى التفكير بنظام ، من السهولة ادراك نتائجه السلبية في هذا المجال . ومع ان عمال الخراج لم يكن يخامرهم الشك في المصير الذي ينتظرهم بعيد عزلهم ، فلم يدخروا سبيلاً للاثراء وتكديس الاموال ، غير عابئين بما يجرد ذلك من ارهاق للشعب بمختلف انواع الضرائب ، طالما كانوا مطمئنين ، ساعة الحساب ، الى رضى الدولة

(1) الطبري : 502/2 . العقد الفريد 1/179 و 13/3 (ملحة القاهرة 1293) . ان كلا من كلمة « توظيف » 388/2 و « استيفاء » الطبري : 1460/2 تشير الى نفس المعنى .

(2) الطبري : 1581/2-1841 . اليعقوبي : 388-355/2 . ر « اشترى » يوسف بن عمر سلفه خالد من الخليفة الوليد الثاني ليكون له الحق في انتزاع ما امكنه من المال .

وسكوتها ، بدفع جزء من اموالهم الطائلة . وكان من الطبيعي ان يقع العبء كله على كاهل الشعب المغلوب ، الذي لم يتح له إسماع صوته او ظلامته الى السلطة المركزية (1) ، فيظل مرتيناً لهذا الواقع متحملاً مختلف اساليب التنكيل والاضطهاد .

وكانت طريقة الجباية التي فرضها المنتصرون ، مكروهة حسب رأي الفقهاء . وفي الموعد او الموسم المحدد لها يتوجه المكلفون (الذين تقع عليهم الضريبة) الى ديوان الخراج ، حيث يتخذ « صاحبه » العربي اريكة عالية . فكان الرجل يتقدم بخضوع ، باسطاً يده اليمنى وفيها قيمة الضريبة ، فاذا ما امتدت اليها يد صاحب الخراج ، يتلقى حاملها صفقة على رقبته من احد مساعدي هذا الأخير ، تدفع به حتى الباب . وكان مسموحاً للجمهور حضور هذا المشهد ، الذي يعتبر برأيهم احد رموز انتصار الاسلام على الشعوب الكافرة (2) .

اما الذين يعجزون عن دفع الجزية المفروضة عليهم ، فكانوا يخضعون للتعذيب بحرارة الشمس الحارقة او بصب الزيت على الضحايا في حالات اشتداد العقاب .

وفوق ذلك كانوا يجبرون على تعليق حجارة او جرار ممتلئة بالماء في اعناقهم ، ويكرهون على الوقوف موثقين لساعات طويلة على قدم واحدة ، مما يحول دون استطاعتهم بعد ذلك السجود للصلاة (3) . وفي بلاد ما وراء

(1) لمعرفة المزيد عن هؤلاء الموفدين انظر الطبري 2/ 1354 والملحق رقم 3 .

(2) Karabaceek, das Arabische papier P. 87 .

(3) كتاب الخراج - 18, 61, 62, 70, 71 .

النهر (جيحون) خضع الدهاقين بدورهم لتعذيب عمال الخراج ، فكانوا يعرضونهم للشمس مجردين من ثيابهم ويلقون بزنانيرهم في وجوههم (1) .

- 4 -

لا اريد ان يتهمني القاريء ، وأنا اقدم هذه اللوحة القائمة ، بتعميم هذه الوقائع التي اشرت اليها على كافة المناطق التي سيطر عليها الامويون ، او الحقبة المتزامنة مع خلافتهم . ذلك ان الخلل الذي تحدثت عنه ، لم يكن الا مجرد استعراض للوقائع التي ذكرتها المصادر التي اعتمدناها ، دون ان يكون في استطاعتنا تجاهل ملاحظتين اثنتين :

1 - اننا لا نعرف سوى القليل عن اوضاع الشعوب المغلوبة ومعاناتها ، وذلك يعود الى ان المؤرخين العرب لم يكثرثوا لهذا النوع من الاخبار ، التي ظلت على هامش كتاباتهم .

2 - ان الاحداث المعروضة على الرغم من ضآلتها كمادة تاريخية ، تسوّغ الرأي السلبي في تقويم الحكم الاموي ، وتؤكد ما اشرنا اليه في وقت سابق ، وهي ان المسألة لم تعد دعوة دينية بل تحولت الى دعاية شبه مبرجة لا تتوخى سوى النهب .

واذا ما تساءلنا عن طريقة ما لتفادي هؤلاء - المفروضة عليهم الجزية - دفع تلك الضريبة ؟ وهل كان باستطاعتهم التخلي عن ممتلكاتهم العقارية والالتزام بالعقيدة الاسلامية ، ومن ثم انتقلهم الى جانب الفاتحين ومشاركتهم في الغنائم التي كان عليهم أن يقدموها لهم من قبل ؟ .

وفي الحقيقة كان ذلك ما دار في خلد اغلبية الدهاقين (كبار ملاكي

(1) الطبري : 1510/2 .

الأرض من الفرس) ، الذين كانوا أول المستفيدين في هذا المجال . وقد هياهم لهذا الدور ، النفوذ الذي تمتعوا به في ظل النظام السابق ، والتأثير الذي مارسوه على صغار المزارعين فضلاً عن معرفتهم الجيدة بتلك البلاد وسكانها ، مما أدى الى استخدامهم في المناصب الادارية وجباية الضرائب . وما لبث هؤلاء الدهاقين ان أصبحوا منذ ذلك الحين ، بطانة السلطة وأحياناً جواسيسها ومفوضين للقيام بمهمات سرية وخاصة (1) . اي ان طبقة النبلاء الاقطاعيين هذه ، نجحت في انقاذ مصالحها السابقة في الوقت المناسب ، وذلك باعتناقها الاسلام ، محققة الثروة والنفوذ من خلال دورها كوسيط في جباية الخراج (2) .

ولكن ما مصير أولئك الأدنى وضعاً من الفلاحين البسطاء ، الذين اطلق عليهم المؤرخون العرب عامة اسم « العلوج » ؟ فهو لاء لم يكن اي مجال للشك بسوء اوضاعهم ، اذ ان تحولهم الى الاسلام عاد اليهم بالمرارة وخيبة الأمل . فقد وقف طموح العرب وكبرياؤهم القومي ، فضلاً عن جشعهم ، عقبة كأداء امام اي تعديل في اوضاع هؤلاء المضطهدين عبر هذا السبيل . وهذا ما سنلاحظه أولاً عندما نتعرض للحالة الاجتماعية لأولئك المستجدين في الاسلام ومن ثم الاهتمام بحقوقهم السياسية .

اما أولى تلك النقطتين فلن تستوقفنا طويلاً ، وذلك بفضل ابحاث كل من فون كريمير Von Kremer وجولدتزيهر Goldziher (3) . فنحن نعرف بأن المسلمين من غير العنصر العربي ، كانوا يلتحقون بالقبائل العربية بصفة

(1) الطبري : 2/ 942 .

(2) Von Kremer, streifzüge P. 14 et Ibid n. 4 .

(3) Von Kremer , Culturegeschichte II. 154 suiv .

Goldziher , Islamic Studien I. 104 suiv.

(موالى) لها ، وذلك منذ اعتناقهم الاسلام . ومع اننا لا نرى في وضع الموالى آنذاك اى ارتباط بفكرة « دونية » او تحقيرية ، فقد اتخذ ذلك طابعه المعكوس جذرياً ، منذ اللحظة التي اخذ يزداد فيها عدد المسلمين الجدد (الموالى) ، ممن فرضت عليهم الجزية من قبل . وكان ذلك اكثر ما يرتبط بالنظر الى هذه الطبقة من المزارعين ، التي احتقرها العرب المحاربون ، واعتادوا على التعامل معها معاملة لهم لطبقة ادنى تقترب من الرقيق . ويبدو لي رغم الغموض في كلمة (مولى) ، وهي تعني ايضاً العبد المعتق (المحرر) ، انه لم يكن لها اى تأثير على مفهومها الذي ارتبطت به . فقد شاع استخدام العرب غالباً لكلمة (مولى) مقترنة بالمعنى الاسترقاقي ، يضاف الى ذلك ، حسب ما توصلنا اليه ، بأنهم كانوا يدعونهم بأسمائهم الشخصية كما العبيد ، واذا ما اراد احدهم الزواج فعليه التوجه الى سيده ، الذي كان له الحق في الرفض . اما في الجيش فكانوا يشكلون فرقة خاصة بتكوينها وقيادتها ، ومن المرجح انهم كانوا يشاركون في القتال كمشاة فقط ⁽¹⁾ . وفي الاجتماعات ايضاً اقتنعوا بأحط الامكنة ، دون أن يكونوا مقبولين في مساجد العرب ، حيث كانت لهم مساجدهم الخاصة . ولعل

(1) كتاب الاغانى : ج 5 ص 155 . الطبري 2/ 684 .

Van Gelder : Mokhtar P. 72 cf. Dozy: Hist des Musulmans d'Espagne 11, 52.

لا يمكن اعتبار ما ورد في الطبري له علاقة بهذا السؤال عن الموالى الطبري العقد الفريد 2/ 596 (س 18) 623 (س 5) 617 (س 5) .

(2) العقد الفريد : 2/ 90 .

(3) الطبري : 2/ 1920 (س 4) . قال امير خراسان لاحد العرب من حاشيته « انت واهل بيتك ممن اراد اسد بن عبد الله ان يختم اعناقهم ويجعلهم في الرجالة » ويبدو ان ذلك كان خاصاً بأهل الذمة (راجع الطبري 2/ 1252 . العقد الفريد 2/ 92) . واعتقد بأن المحاربين المشاة لم يكونوا سوى الموالى انفسهم .

. Opkomst der Abbasiden P. 48, 105 (n. 1)

افضل ما نعبر عنه اخيراً في وصف حالة الموالي الاجتماعية ، وما لحقهم من احتقار اخوانهم في الدين ، هو ذلك القول المأثور « لا يقطع الصلاة سوى ثلاثة : مولى وكلب وحمار »⁽¹⁾ .

وحسبنا من هذه الاحداث الناطقة ، انها كافية لاعطائنا فكرة عن الاوضاع الاجتماعية لهؤلاء المسلمين الجدد ، ونحيل القاريء الراغب في معرفة مزيد من التفاصيل في هذا الموضوع الى مؤلفات فون كريمر وجولد تزيهر ، التي سبق ذكرها . وسنحاول الآن من خلال استعراض حالة الموالي السياسية تبيان ما نزل بهم من ظلم الحكم ، الذي لم يعترف لهم بشيء مما كان لـ اخوانهم العرب . ولا ينبغي ان يغيب عن بالنا بأن كل مسلم ورد اسمه في سجلات الدولة (الديوان) ، كان يتلقى مقابل خدماته الخيرية مكافأة سنوية يطلق عليها (العطاء) ، باستثناء ما كان يتلقاه من أجر (فريضة) عن ابنائه . وهذا النظام الذي اقره عمر بن الخطاب ، بوسع القاريء أن يعود إليه مفصلاً في فتوح البلدان للبلاذري (ص 461) ولدى (Von Kremer . Culturgeschichte I 169 suiv) ، من دون ان يجد ما يشير الى استثناء الموالي من العطاء . بيد اننا سرعان ما نلاحظ بأن عدد هؤلاء لم يكن على درجة من الكثافة في عهد هذا الخليفة ، حين كان العطاء وقفاً على (الدهاقين) الذين كان لهم دورهم في الفتح الاسلامي الى جانب العرب⁽²⁾ . ونستطيع كذلك الاستنتاج من اشارة البلاذري ، بأن العرب لم يكن ما يثير حفيظتهم آنذاك مقاسمة اولئك المسلمين الغرباء عائداتهم من الغنائم⁽³⁾ . وقد كان الخليفة عليّ حسب ما ذكره اليعقوبي ،

(1) العقد المربد 1 / 1 .

(2) البلاذري : ص 457 (اخر الصفحة) .

(3) نفسه : ص 457 (س 3) .

حريصاً على تطبيق هذه القواعد القديمة (1) . اما بالنسبة للامويين فلا نعرف تماماً مقدار التزامهم بالطريقة التي سار عليها الخليفة عمر بشأن الاعطيات السنوية ، وان كان لا يسعنا سوى الافتراض بأنهم انقصوا كثيراً في رواتب (اعطيات) اولئك الذين كانوا موضع سخطهم (كالعلوين مثلاً) . هذا عدا استثمارهم ببيت المال وتوزيع محتوياته بشكل اعتباطي على اعضاء الاسرة الحاكمة (2) ، ولكنهم مع ذلك كانوا على قدر من الحكمة باستدراكهم خطأ ما قد يسببه انقاص العطاء لدى رعاياهم العرب ، عن المستوى الذي أقره الخليفة عمر ، وهم اكثر من عرف كما سنرى تأثير المال على النفوس ، ومن احسن استغلاله في تحييد الخصوم واسكاتهم .

اما بالنسبة للموالي ، فينبغي طرح المسألة من منظور آخر . فقد كان عددهم يزداد في المدن لا سيما العراقية ، وذلك استناداً للعامل التالي : هو ان الاراضي التي اخذها العرب عنوة ، على نحو ما حدث في معظم (السواد) العراقي تقريباً ، وكذلك في سورية ومصر ، كانت تتحول الى وقف للمسلمين . وكان اصحابها من الفلاحين يتابعون استثمارها ، مقابل نصيب من انتاجها كضريبة عقارية (الخراج) يقدم للفاتحين . هذا بالإضافة الى مبلغ محدد على الفرد او ما يسمى بضريبة الرأس (الجزية) (3) ، لقاء ما يتمتعون به من حرية المعتقد وحماية العرب لهم . وفي حالة اعتناق الاسلام كانوا يعفون حكماً من هذه الجزية ، ولكن دون ان يرفع عنهم الخراج (4) .

(1) اليعقوبي : 213/2 .

(2) الطبري : 1020, 534/2 (س 11) .

Von kremer: Gesch. der herrsch. Ideen P. 336 suiv. 393 suiv.

(3) يجب ان نميز بين هذه الضريبة المعروفة بالجزية ، وبين الخراج المذكور اعلاه .

Van Berchem op. cit. P. 35. (4)

وليس من المدهش ان نرى حينذاك العدد الغفير من هؤلاء المسلمين المستجدين قد تخلوا عن اراضيهم ولجأوا الى الاستقرار في المدن ، حيث كان يعيش العرب ، ومشاركتهم اذا ما استدعت الحاجة في الحرب ، خاصة بعد التعرف على ثغرات نظام الخراج وسوء ممارسات الجباية .

وثمة مسألة لا بد من طرحها وهي المتعلقة برواتب المتطوعين الجدد ، اذ ليس من العسير مطلقاً ادراك التناقض في الرأي بين الموالي والعرب بصدد هذه المسألة . فقد رفض هؤلاء اي نقاش يؤدي الى مشاركة الموالي لهم في ثمرات الفتوح ، بينما كان الموالي يزعمون ان العطاء هو حق لجميع المسلمين (1) .

ولقد برز التناقض في مصالح الفريقين لأول مرة في حركة المختار الشهيرة في عهد مروان الاول ، حيث ضمنت لنفسها مؤازرة العنصرين العربي والفارسي من اهل الكوفة . ومن المثير حقاً ان يكون عدد العرب في تلك الثورة ، اقل بكثير من الموالي الذين جذبتهم الاعطيات التي منحها لهم الزعيم المتمرد . « ولم يكن ما يثير سخط الكوفيين (العرب) اعظم من ان يروا المختار يمنح الموالي نصيبهم من (الفيء) وهو المال الذي كان مصدره البلاد المفتوحة . فكانوا يقولون له « عمدت الى موالينا ، وهم فيء أفاءه الله علينا ، وهذه البلاد جميعاً . فاعتقنا رقابهم نأمل الاجر في ذلك والشواب والشكر ، فلم ترض بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا » (2) .

وليس ادل على معرفة مشاعر العرب نحو غيرهم من هذه المداخلة . . فاراضي الاجنبي وخيراتها ، هي ثمن لحرите في العقيدة الوثنية ، وهي الثوب

(1) الطبري : 1354/2 .

(2) الطبري : 650/2 وما بعدها . وانظر ايضا : Von kremer: Herschende Ideen p. 328.

الآلهي للمؤمنين العرب . هذا الاعتقاد بسيادة الجنس العربي وتفوقه ، كان لا بد ان يتعارض بصورة قاطعة والظروف الجديدة التي عاشتها داخلاً البلدان المحتلة . ذلك ان الفاتح العربي الذي كان ينبغي اكتمال مهمته مع تحول الشعوب المغلوبة الى الاسلام ، لم يرق له التخلي عن ثمار فتوحاته بمثل هذه السهولة . وهذا ما سينذر بأسوأ النتائج وخطرهما ابان حكم الحجاج الطاغية ، والي العراق في ظل خلافتي عبد الملك والوليد .

وكان ارتفاع نسبة المسلمين الجدد ، اولئك الذين ظهرت فيهم روح التمرد في حركة المختار ، قد اثار قلق الحكم ، لما ترتب على ذلك من تناقص مستمر في مصادره المالية ، وهجرة متصاعدة من الريف ، في وقت وقع اختيار الخلافة في دمشق على الحجاج لمعالجة هذا الوضع المتدهور .

وقد تلخصت سياسة الامير الجديد ببضع كلمات ، وهي ابقاء المدن العراقية - مركز معارضة الموالي - على وضعها السابق أي معاقلاً للجيش العربي ، بينما الموالي الذين منوا بالنفس في لحظة أمل بالمساواة التامة مع اخوانهم في الدين ، اجبروا على العودة الى اراضيهم وعلى دفع الجزية كما في السابق .

ونحن مدينون لـ فون كريمير ، في معرفة هذه الرواية من التاريخ العربي . وللقاريء ان يعود الى كتابه « Culturgeschichte des Orients » للتعرف على اسلوب الحجاج في ارغام المسلمين الجدد على دفع ضريبة الكفار ، ومن ثم المقاومة العنيفة التي سجلها هؤلاء ضده ، بعد انضمامهم الى جانب الثورة التي قام بها عبد الرحمن بن الاشعث . ولم تكن امواج الدماء التي رافقت احباط هذه الثورة ، سوى تذكير الحكم للموالي

بواجباتهم نحو الفاتحين ، وانتزاع اي امل من نفوسهم بالتغيير في المستقبل ، ومن ثم طردهم من المدن واعادتهم الى قراهم ، بعد وشم اسمائهم على ايديهم .

ويعلل المؤرخون العرب هدف هذه التدابير الحازمة ، بأنه عودة بالنظام الضرائبي القديم الى سابق عهده . بيد انهم مجمعون على القول ، بأن حالة العراق بعد حكم الحجاج كانت اكثر سوءاً من قبل .

ومن هؤلاء ما يذكره اليعقوبي (طبعة هوتسما Houtsma ج 2 ص 384 وما بعدها) : « وكان (الحجاج) اول من اخذ بالقذف والظنة وقتل بهما الرجال . وانكسر الخراج في ايامه فلم يحمل كثير شيء ، ولم يحمل الحجاج من جميع العراق الا خمسة وعشرين ألف درهم » (في عهد معاوية كان خراجها 120 مليوناً) « .

اما الطبري (ج 2 ص 1306) فقد روى : « بأن يزيد (بن المهلب) نظر لما ولاه سليمان (ابن عبد الملك) ما ولاه من امر العراق ، في امر نفسه فقال : ان العراق قد اخرجها الحجاج ، وانا اليوم رجاء أهل العراق . ومتى قدمتها واخذت الناس بالخراج وعذبتهم عليه صرت مثل الحجاج ادخل على الناس واعيد عليهم تلك السجون التي قد عافاهم الله منها » .

وثمة مقاطع من التاريخ العربي Framgenta Historiarum Arabicorum p. 17. (cf. p. 33) تورد « ان سليمان بن عبد الملك دأب على

(1) يمكن المقارنة بين هذه الأرقام وبين الأرقام التي نقلها لنا ابن خردادبة (طبعة دي غويه) ص 11 فهذه المبالغ وان كانت صحيحة فيما يتعلق بالسواد فقط ، فان ارقام ابن خردادبة تكشف لنا عن حالة البلاد بعد الحجاج . بيد انني لا اعلق كبير اهمية على تلك المبالغ بقدر تعلقي على الملاحظات التي اضافها المؤرخون عليها .

معالجة السلبيات التي خلفتها سياسة الحجاج ، حيث كرست فكرة بالغية
السوء لحكم الوليد ، مستمدة من العنف والارهاب اللذين اقترن بهما حكم
واليه ، الذي ادى الى جذب البلاد وافقارها .

ومن اليسير ان نرى هذه الملاحظات صادرة عن نفوس متفاوتة العداء
لحكم الحجاج ، وانها قد لا تمثل حالة هذه البلاد الا بعد الحرب الاهلية التي
فجرها ابن الاشعث ، حيث كانت المجابهة مسألة حياة او موت بالنسبة
للاسرة الاموية الحاكمة . ولكن هل باستطاعتنا النفي بأن هذه الحرب لم
تأخذ اهميتها التي اتخذتها في العراق ، دون مشاركة ضحايا الادارة ونظامها
الضرائبي ، الذين قاوموا حتى آخر قطرة من دمائهم ؟

بيد ان الحجاج اذا لم يكن مسؤولاً عن تلك الحرب ، فانه على الاقل
يتحمل نتائجها الخطيرة ، التي جرّت الى خراب ولاية مهمة . وقد يعترض
احدهم قائلاً ، بأن الحجاج لم يكن في كل ذلك سوى مجرد وزير في بلاط
دمشق ، وبأن سيطرة الجنس العربي على العناصر الاجنبية ، كانت تتوافق
ومصالح الخلافة الاموية ، التي وضعت في الاصل اساس هذه المعادلة .

على انني سأكون آخر من لا يعترف بصحة هذا الاعتراض ، وليسمح لي
بأن أرد عليه بملاحظة ليست أقل حقيقة : ان افتقاد سلطة ، كذلك التي
كانت في قبضة الامويين ، بات امراً مؤكداً ، وذلك في اللحظة التي برهنت
فيها الاحداث ، على ان النظام الذي ربطوا مصيرهم به ، لم يعد ثمة ما
يسوغ بقاءه .

وهذا ما يبدو فون كريم مسلماً به ، عندما يتحدث عن الأساليب
التي استخدمها الحجاج لاحباط مقاومة الموالي بقوله : ان تلك الاجراءات
القمعية ، دمرت الامل الذي كان يراود الموالي المستجدين في الاسلام ،

بالمساواة مع العنصر الحاكم . واذا ما لجأنا الى التساؤل عن سبب انهيار الامويين ؟ فعلينا البحث بشكل خاص في اسباب تدمير هؤلاء المظطهدين واستيائهم الدائم . ولعلنا سنكون اكثر اهتماماً بصحة هذه الملاحظة عندما ننتقل الى دراسة هذه الحالة في خراسان .

- 5 -

لم يكن قد بقي من خراسان عند وصول العرب اليها ، سوى مجموعة من الولايات الصغيرة ، مقطوعة الاتصال تقريباً عن اية سلطة مركزية حاكمة (1) ، لا سيما في اعقاب المتغيرات التي تعرضت لها هذه المنطقة والاقاليم الاخرى في آسيا الوسطى ، وذلك عبر مراحلها المتعاقبة مع سلالات البكتريان Bactriennes وسيطرة الهندوسكيت Indo-scythe واجتياح الحثيين والهون البيض ، واخيراً الامبراطورية الساسانية .

ومن المؤكد ان السواد الاعظم من سكانها ، كان آري الاصل شديد البنية عريض الصدر كثيف الشعر ، مما يمثل نموذجاً للقوة والصلابة ، حيث لفت ذلك اعجاب الجغرافيين العرب . ولم يختلف هذا الشعب من حيث الجوهر عن ذلك الجنس المحلي الذي يطلق عليه الرحالة الحديثون (تاجيك) Tadjik . وهذا الاسم كان يقصد به في الاصل العرب Tadjik-tazi («Arabe») . ولكن علماء الاجناس متعصبون لرأيهم بأن (التاجيك) بعيدون عن السامية ، وهم يمثلون عنصراً آرياً امتزج بدم طوراني (2) . وهؤلاء

(1) انظر مقالتي Persia, Oxus في دائرة المعارف البريطانية ، وما كتبه Specht في المجلة الاسيوية (1883)

(م) ج 2 ص 317 وما بعدها . وكذلك Noldeke في كتابه : Geschichte der perser und Arber. P. 17 (N. 5) P. 115 (N. 2).

(2) Khanikoff: Ethnographie de la perse p. 87 suiv. Quatrefages et Hamy: Crania Ethnica p. 503.

(التاجيك) كانوا يشكلون الفئة الاصلية السفلى من السكان ، بينما كان لطبقة الدهاقين (وهم ملاكو الارض وزرّاعها من الفرس) نفوذ كبير ، لا سيما في بلاد ما وراء النهر ، حيث كانت لهم الممتلكات الواسعة ، اما البخارا خوده Bokharakhodeh ، أو امراء البخاري ، فقد كانوا من اصل « دهقاني » ايضاً ⁽¹⁾ . وفي (هراة) كان يحكم « دهقان » الى جانب امير غريب ⁽²⁾ ، كما كان مركز هؤلاء الاشراف من ملاكي الارض ، يخضع لتقلب الظروف والاحوال المحيطة بهم . ولكن هذا لا يمنع ان يكون الدهقان احياناً كما لاحظته نولدكة Noldeke ⁽³⁾ ، فلاحاً بسيطاً وفي احيان أخرى من الاشراف ، الذين يملكون مقاطعات (رساتيق) بكاملها .

ولقد حكم هذا الشعب امراء من قدامى الاقطاعيين في الامبراطوريات الواسعة ، حيث تشير اسماؤهم غالباً الى اصولهم التركية او المغولية ⁽⁴⁾ . وفي اثناء الاجتياح العربي كان امراء من سجستان (رقبيل) ⁽⁵⁾ ، ومن سمنجان وروب Simindjan et Roub (الروبخان) ⁽⁶⁾ Roubkhan ومن جوزجان (al- Djouzedjan) ⁽⁷⁾ ومن الخزر Khozar (سبقرى ؟) ⁽⁸⁾ ومن الختل

(1) Nerchakhi: Description de Bokhara (ed. Schefer) P. 6.

(2) الطبري : 2/ 1636 .

(3) Geschichte der perser und Arber. P. 446 .

(4) ان الاسماء الواردة هنا مأخوذة عن تاريخ الطبري . ويمكن استخدامها في استكمال اللائحة التي ذكرها ابن خرداذبة (طبعة دي غويه ص 28) .

(5) الطبري : 2/ 1036 . ابن خرداذبة ص 29 .

(6) نفسه : 2/ 1219 .

(7) نفسه : 2/ 1206 .

(8) مكتوبة بهذا الشكل بالعربية . الطبري 2/ 1448 .

Khottal (السبل al- Sabal)^(١) ومن بدغيس Badhghis وطخارستان
Tokharstan (جيغويه Djighoyeh ، الشذ al- Chadh ، نيزك^(٢)
(Nizak) . ومن مروروذ Marwaroudh (بذا م Bodhàm)^(٣) ومن
الطالقان Talquan (سهر ك Sahrak)^(٤) ومن الفرياب (Faryab Tousik)
(توسك)^(٥) ومن بلاد ما وراء النهر Transaxione السغد ومن سمرقند
(ترخون Tarkhoun)^(٦) وغوزك (Ghozak)^(٧) . ومن فرغانه (اخشيد
والتار Ikhchidh, Al- tar)^(٨) ومن كي Qi (آرك خان Torkkhakan)^(٩)
ومن كش (ويك Wik)^(١٠) ومن شومان (فيلسنشيب باذق ؟ أو
غيسلشتان ؟)^(١١) وفي كابول كان يقيم كابول شاه^(١٢) واحتفظ مرازيبة
الامبراطورية الساسانية باستقلاليتهم في مرو ومروروذ وسرخس وطوس
وهراة وقوهستان ، كما كان يحكم بلخ الاصبهذ Ispehbedh^(١٣) . وقد

-
- (1) نفسه 1040/2 و 1224 . وهو من القاب الشرف عند الصينيين .
 - (2) كان جيغويه ملكاً يقيم بالقرب منه احد اشراف الصين الذي يتخذ لقب شذ (Chè- tsz) بالصينية ،
واما نيزك ترخان فهو من اتباع ملك طخارستان وقيم في بدغيس . الطبري 2/ 1184 - 1206 - 1221
. 1224-
 - (3) الطبري : 2/ 1206 .
 - (4) نفسه .
 - (5) نفسه
 - (6) نفسه 1146 .
 - (7) نفسه
 - (8) نفسه 1242 - 1440 .
 - (9) نفسه 1422 .
 - (10) نفسه 1146 .
 - (11) نفسه 1226 .
 - (12) نفسه 1206 .
 - (13) نفسه

خضع معظم هؤلاء الأمراء المحليين للسيطرة العربية دون مقاومة تذكر ،
وبادروا الى اعتناق الاسلام (على غرار دهاقين العراق) وتعاشوا بسلام مع
أسيادهم الجدد ، ومن ثم أصبحوا (باستثناء حالات خاصة لا بد منها)
موضع ثقة الأمراء العرب وأصدقاءهم المقربين . كما كانوا يقاتلون إلى
جانبهم ضد أتراك ما وراء النهر ، ويخصّون الزعماء العرب بأفضل الاجتفاء
والتكريم ، فيستقبلونهم في قصورهم ويتزلفون اليهم بالهدايا الثمينة ، التي
تقدم في يوم رأس السنة وعيد المهرجان (1) .

وليس من العسير ان ندرك في هذه الاثناء ، بأن ذلك التكريم كان له
وجهه الآخر ، ولا ندهش ابداً بعد ان وقفنا على طبيعة الادارة العربية - هنا
أم في اماكن اخرى - اذا ما رأينا استغلال اشراف البلاد للفتوحات ، من
خلال هذه العلاقة بعمال الخراج ، ومن ثم الاغتناء على حساب رعاياهم .
وما وصل الينا عن اعتقال العديد منهم بتهمة الاختلاس ، لا يرقى الى ما
ذكره النرشخي في كتابه « وصف بخارى » واعلانه بياناً محدداً في هذا
المجال ، تتضح قيمته في كونه استكمالاً غير عادي لما اورده الطبري من
احداث العام 121 للهجرة . ومن ذلك ما رواه هذا الاخير عن اثنين من
الدهاقين ، وصف ما قاما به بأنه خيانة غريبة ، لاقدامهما على قتل
« تغشادة » امير بخارى وعامل الخراج العربي ، في نفس الاقليم ، وذلك في
حضور نصر بن سيار ، - الوالي الاموي في خراسان - دون ان يطلعنا على اية
خلفية لهذه المبادرة الجريئة . وستوقف الآن عند رواية المؤرخ البخاري ،
مترجمة عن كتاب Schefer شيفر . Chrestomathie Persane (1, 44; cf. P. 95 suiv.) : كان نصر بن سيار على تقدير رفيع لتغشادة ، حيث اقطعه

(1) نفسه م 1195، 1228، 1444-1448 .

ضبيعة له وزوجه احدى بناته . وقد حدث ان زار هذا الاخير نصراً في فسطاطه ، في وقت طلب الى اثنين من الدهاقين يتتميان الى اسرته ، المثل لدى الامير الاموي ، وكان كلاهما على جانب عظيم من الجاه والنفوذ في تلك المنطقة ، فضلاً عن ايمان بالاسلام ، تفاخرا به حين اصبحا بين يدي الامير . ولقد احتج كل منهما بشدة على استبداد تغشادة واستيلائه على ممتلكاتها بالقوة . وكان عامل بخارى واصل بن عمرو حاضراً هذا الحديث ، فطلب الدهقانان من ابن سيار ان ينصف ما بينهما وبينه . فقد زعما ان تغشاده وواصل ، مشترك في الاستيلاء على املاك الآخرين . تلك هي الدوافع التي دفعت هذين الرجلين الى الانتقام بهذه القسوة ، وفي الوقت نفسه كانت سبباً في اقتضاب رواية الطبري والتباسها حول هذه الحادثة .

وقد نتساءل اذا كان هنالك ما يحول دون اعتقادنا بأن احداثاً كتلك لم تقتصر على اقليم بخارى فقط ، واذا ما كان في حوزتنا المزيد من هذه المجموعات الاخبارية شأن مجموعة النرشخي التي امدتنا بأكثر مما اشار اليه الطبري وغيره ؟ ومهما كان الامر فقد شاءت الصدفة ان يكون اقليم ما وراء النهر مصدر الضوء الذي كشف لنا الغموض عن نتائج الفتح العربي . ذلك الاقليم الذي ارتبطت بمصادرنا عنه معطيات ليس علينا سوى الاخذ بالطريق الذي خطته لنا .

ومن الجائز الافتراض ونحن نرى ممثلين لدين محمد وقد اعفوا من كل عبء وتقاسموا الغنائم المأخوذة من الكفار ، لم نجد ما يشير الى تخلص الخراسانيين من حمل تلك الضرائب رغم اعتناقهم الاسلام كما حدث للعراق من قبل . وكانت الضريبة التي تجبى من الخراسانيين تُسمى حيناً بالجزية وحيناً آخر بالخراج (1) : ولكن بمقدورنا الاستنتاج بأنه لم يكن في تلك

(1) استخدم هذان المصطلحان متداخلين مع بعضهما البعض . الطبري 2/1508 (6-8 و 13 و 14) .

الولاية سوى ضريبة موحدة كانت تدفع نقداً . وهذا ما يؤكده قول الطبري (1507/2) : « خراج خراسان على رؤوس الرجال » وكذلك اليعقوبي « وخراجهم على رؤوس الرجال يوجبون على كل رجل بالغ الجزية » (طبعة هوتسما Hotsma ص 207) (1) .

ولا بد من الإشارة الى ان امراء الاقاليم (الكور) المختلفة في تلك الولاية ، قد عقدوا معاهدات سلام مع الفاتحين العرب ، على ان يدفعوا لهم ضريبة سنوية محددة . وكانت قيمتها موزعة بين السكان ويشرف على دفعها كما يبدو عامل الخراج ، بمساعدة « دهقان » او غيره من الامراء الحاكمين (2) . وقد استخدمت عائدات هذه الضرائب بصورة عامة في الانفاق على جيوش الاحتلال . فكان ثمة تعارض بين اتجاهين متناقضين المصالح اثارته قضية اعفاء المسلمين الجدد :

1 - مصلحة الدولة ممثلة بالوالي ، التي لا تستطيع الامتناع عن دفع رواتب الجند .

2 - مصلحة سيد الاقليم الذي اختص نفسه من دون ريب بالفائض من هذه الضريبة .

وكان من نتائج ذلك ظهور مشكلة مماثلة لتلك التي رأيناها في العراق . ومن أجل ارضاء العرب المرابطين ، المتزايدة نسبتهم العددية باستمرار ،

(1) تعود هذه الطريقة في جباية الضرائب الى العهد الكسروي ، الطبري (1/ 2371) . « وسائر السواد ذمة ، واخذوهم بخراج كسرى . وكان خراج كسرى على رؤوس الرجال على ما في ايديهم من الحصاة والاموال » (باللغة العربية) .

(2) Von Berchen: La Propriété territoriale et l'impôt foncier p. 54 suiv.

حول (مرو) انظر الملحق رقم (1) .

رأت السلطة نفسها مجبرة على تحصيل الجزية من السكان حتى بعد اعتناقهم الاسلام ، حيث كان زعماء البلاد الذين وجدوا مصلحتهم في ارتفاع عائداتهم المالية ، دون ان يخامرهم القلق الشديد على ما أحرزه الاسلام من تأثير على رعاياهم واستهواء له في قلوبهم . وسنلمح في مجال تدعيم هذه الثابتة الى محاولتين ، كان الهدف من ورائها تحسين اوضاع اولئك المستجدين في الاسلام ، ومن ثم تخصيص الفصل التالي لشرح الدوافع التي كانت وراء ذلك .

لقد كان عمر الثاني (ابن عبد العزيز) اول من امر (الجراح) واليه على خراسان ، ان يرفع عن المسلمين الجدد الجزية التي يدفعها الكفار . وقد اعطى هذا التدبير ما يسهل التنبؤ به من النتائج .

وكان ارتفاع عدد الذين اعتنقوا الاسلام بفضل هذه السياسة ، قد ادى الى نقص محسوس في واردات بيت المال (1) . ومن اجل تطويق هذه الكارثة لجأ البعض الى اشتراط الختان والامام بالقرآن . غير ان ذلك لم يحقق اية فائدة تذكر ، وكان لا بد من العودة الى الجزية او افتقاد ثمرات الفتح . ولكن الخليفة الذي يبدو انه قدّر سلفاً نتائج هذه السياسة ، لم يتراجع عن قراره الذي التزم به ، ولم يعد ثمة اختيار سوى الاقتراح على العرب بالجللاء عن بلاد ما وراء النهر (2) . الا ان اقتراحه هذا لم يؤخذ بصورة جدية ، وما لبث خلفاؤه بعد موته المفاجيء ، ان بادروا بفرض ضرائب ثقيلة ، في سبيل تعويض النقص القائم في عهده . وهذا ما تشير اليه رواية الطبري عن تلك الهجرة الجماعية ، التي شهدتها منطقة « السغد » في عهد واليها الذي جاء

(1) الطبري : 2 / 1354 .

(2) نفه : 1365 .

بعد (الجراح) « . وكان ذلك ايذاناً باندلاع الحرب في بلاد ما وراء النهر ، حيث طلب أهل السغد مساندة الاتراك في الوقت الذي اقتضت فيه سيادة العرب على المراكز الحصينة فقط .

وجرت المحاولة الثانية بعد ذلك بسبعة اعوام ، . وذلك في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك . وكان رائدها والي خراسان آنذاك ، الاشروس بن عبد الله الملقب بالكامل ، الذي وضع خطة لانهاء الحرب في تلك البلاد الجميلة ، الواقعة على الضفة المقابلة لنهر (سيحون) . وزحف مدينون للطبري بسرده المفصل عن سياسة ذلك الامير وانطلاقته الاصلاحية المتميزة : « ابغوني رجلاً له ورع وفضل أوجهه او الى ما وراء النهر فيدعوهم الى الاسلام » فأشاروا عليه بأبي الصيداء صالح بن طريف مولى بني ضبه . ولما كان هذا لا يعرف الفارسية الحق به الربيع بن عمران التميمي مترجماً له . وقد شخص ابو الصيداء الى سمرقند حين اذن له الاشروس برفع الجزية عن اسلم ، ثم طلب من اصحابه ان يعينوه اذا ما ابى جباة الخراج العمل وفق سياسة الوالي الجديد ، (الطبري 2/ 1507 وما بعدها) وكان غوزك امير السغد يقيم في سمرقند ومعه عامل الخراج حسن بن ابي العمرطة . وكان هذا الاخير رجلاً نزيهاً يخالف الكثيرين من مواطنيه في نظرتهم الى الفتح العربي . ولم يكتف القبول ان هذا الفتح (وهذه هي الحقيقة) ، لم يكن الا طفيلياً ، ليس للدين من دور فيه سوى القليل جداً (2) ومن الطبيعي أن تلقى جهود أبي الصيداء ومعاونه منذ البداية حظها المرجو من النجاح . غير ان هذه النتائج الطيبة من تحول الكثيرين للاسلام

(1) الطبري : 2/ 1418, 1439 وما بعدها .

(2) هذا ما استنتجه من جوابه عندما تنهى اليه نبأ هجوم قريب لسبعة آلاف من الاتراك حيث قال : « ما أترنا بل اتيناهم وغابناهم عل بلادهم واستعبدناهم » الطبري 2/ 1485 . وسرى قريباً بأنه لم يكن الوحيد الذي يفكر من هذه الرؤية .

الى بناء المساجد ، لم تلق موقعاً حسناً من الامير غوزك ، الذي كان يرى من منظوره الواقعي ، ما تسفر عنه من انخفاض في عائداته فضلاً عن السلطة . وقد اسرَّ بمخاوفه هذا الى الاشرس الذي كتب بدوره الى عامل الخراج : « ان في الخراج قوة للمسلمين وقد بلغني ان اهل السغد واشباههم لم يسلموا رغبة وانما دخلوا في الاسلام تعوذاً من الجزية . فانظر من اختسن واقام الفرائض وحسن اسلامه وقرأ سورة من القرآن فارفع عنه خراجة » . وهكذا استسلمت نوايا الوالي الحسنة امام حجج الامير ، فعزل ابن ابي العمرطة وعين مكانه هانيء بن هانيء على ان يكون « الاشحيد » مساعده الفارسي .

وكان الهدف من ذلك بدون شك ، هو القضاء على منجزات ابي الصيذاء . وعبثاً كانت صرخة المسلمين الجدد واحتجاجاتهم القائلة : « نحن تأخذون الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً » . وعبثاً كان احتجاج ابي الصيذاء من ناحية اخرى ، فاقصر الامر على رسالة اخرى الى الاشرس ومن ثم جواب وحيد منه : « خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه » . وهكذا بدأت روح التمرد تسيطر على اولئك المستجدين في الاسلام بعد ان تلاشت امالهم في المساواة ، وقد وقف معهم في قضيتهم بعض المتورين من الجند والفقهاء من العرب والموالي على السواء . غير ان السلطة الاموية بادرت فوراً الى ارسال قائد من العاصمة ، لم يلبث ان قبض على زعماء العصيان ، الا ان هذه العملية لم تخل من حركة عكسية شاملة ، رافقها الكثير من القمع والملاحقة ، دون مراعاة احد حتى المستضعفين منهم .

وقبل مناقشة هذه الاحداث بشيء من التفصيل ، أرى من المفيد العودة مرة اخرى الى مؤرخنا البخاري . ولعل في مقدورنا الاستنتاج من ملاحظة الطبري (1. 1. P. 1508 1. 12) ، بأن محاولة الاشرس لم تكن محصورة فقط في (السغد) ، وانما ظهرت نتائجها ايضاً في بخارى . وهذا ما نقف عليه لدى

النرشخي (Schefer, chrestomathie persane 1. P. 42 suiv. O. P. 58 de L'édition):

ثار احد اهالي بخارى في عهد ولاية اسد بن عبد الله على خراسان (١) وحث الناس على الدخول في الاسلام . وكان السواد الاعظم من الاهلين لا يزال على الكفر ، ومن ثم كانوا يدفعون جزية الرؤوس . وقد احفظ بخارا خوده تغشاده ، اقتناع الكثيرين منهم بصحة الاسلام واعتناقهم له . ولا غرو فقد كان لا يزال يبطن الكفر رغم اظهاره الاسلام ، فكتب الى اسد بن عبد الله ان ببخارى رجلاً يعكر صفو الامن ويلقي بذور الفتنة ويشق عصا الطاعة ، وان اتباعه يزعمون انهم مسلمون وليسوا بمسلمين . فانهم لم يسلموا الا بالسنتهم ، اذ لا تزال عقائدهم القديمة متأصلة في نفوسهم . وانما اتخذوا هذا ذريعة لاثارة الفتنة في المدينة واغلاق بال الحكومة وانضاب بيت المال . ونتيجة لذلك كتب اسد بن عبد الله الى ممثله (مقاتل شريك بن الحارث ؟) ، موعزا اليه القبض على هؤلاء القوم وتسليمهم الى تغشاده

(1) هذا الكاتب لا يوافقنا في الرأي ، ذلك ان الحوادث التي عرضنا لها هنا قد وقعت في ايام الاشروس . فقد تولى اسد بن عبد الله خراسان مرتين : من سنة 106-109 هـ . ومن سنة 117-120 هـ . وقد استبدل بعدها بالاشروس في سنة 109 هـ . وليس مستبعداً في رأي ان ما نفي اليه قد حدث في ولاية خلفه . ولم يشر الطبري الى تلك المحاولة التي استهدفت تحويل بلاد ما وراء النهر الى الاسلام في عهد ولاية اسد ، وكذلك جاءت اخبار النرشخي مقتضبة ويغلب عليها الخطأ والالتباس سواء في الاسماء او التواريخ . ولدينا مثالين في هذا المجال (ص 16) : فتح قتيبة بن مسلم مدينة بخارى في عهد معاوية (والصحيح في عهد الوليد الاول) ، حيث أقر تغشاده « بخارا خوده » تلك المدينة في مركزه . ثم قتل على يد ابي مسلم في سمرقند اثناء ولاية نصر بن سيار على خراسان ، وذلك بعد عامين من وفاة قتيبة ، وقد امضى في الحكم زهاء اثنتين وثلاثين سنة . وهذا يعني ان وفاة قتيبة قد حدثت سنة 96 هـ ، بينما لم يظهر نفوذ ابي مسلم الا في سنة 129 هـ ، اما وفاة تغشاده فكانت تحديداً سنة 121 هـ . (ص 43) . وفي سنة مائة وست وخمسين (772 م) توفي اسد بن عبد الله بن مروان . ومات اسد سنة 121 هـ وكان جده يزيد .

استجابة لرغبته . وقد روى ان المسلمين الجدد احتجوا على ذلك ، بالتجائهم الى المسجد الكبير ورددوا بأصوات عالية « ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله » . . « واحمداه واحمداه » (1) . ولقد اعدم بخار اخوده اربعمائة من هؤلاء وعلق رؤوسهم دون ان يشفع لهم احد واسترق الآخرين منهم بأسم سيده اسد بن عبد الله وأرسلهم اليه في خراسان ، على ان هؤلاء الذين نجوا من الموت ، لم يرتد احد منهم عن الاسلام ، ولكنهم ظلوا جميعاً على ايمانهم به ، يمارسونه تحت حماية اسد بن عبد الله (2) ، وما لبثوا ان عادوا الى بخارى بعد موت تغشاده .

ولعل ما اورده النرشخي من التفاصيل جاء في الوقت المناسب وهو من القيمة على قدر كبير ، خاصة في تحقيق رواية الطبري . وليس ثمة شك ان ما نقله الينا النرشخي ، لم يكن مصدره سوى تلك المعلومات المقتضبة التي رواها المؤرخ العربي . ولذا فان مؤرخ بخارى قد نقل الينا الاحداث من وجهة نظر الادارة الاموية ، لان التقليد المحلي الذي اعتمده هو ان يستقيها من اولئك المسلمين القدامى وان يحفظها عنهم . ومع هذا فان اكثر ما اثار دهشتي في رواية هذا الاخير ، من تأكيد لافتراضنا الذي ذهبنا اليه من ان تدابير كل من عمر الثاني والاشرس ، اضررت بمصلحة اشراف البلاد بالقدر الذي اضررت فيه مصلحة بيت المال . ومن الجائز القول ان الفشل الذي احاق بها ، انما يعود اساساً الى تلك العقبات التي وضعها هؤلاء الاشراف .

(1) انظر الانساب للبلاذري (طبعة Ahlwardt) ص 336 وما بعدها . وكذلك حمزة الاصفهاني في (طبعة Gottwaldt) ص 208 .

(2) كل ما في الامر ان اسداً منحهم الحرية (انظر الطبري 2/ 1161) حيث نقرأ (سنة 119) « فبعث اسد بجواري الترك الى دهاقين خراسان واستنقذ من كان في ايديهم من المسلمين » . وهذه العبارة قد تظل غامضة اذا لم نعرف من النرشخي ما كان يجري انذاك في بخارى .

ومهما كان رأي مؤرخنا في ذلك ، فإن الكراهية الدينية لم تكن بالتأكيد الدافع الذي حرض بخارا خودة للوقوف في وجه هؤلاء المسلمين الجدد . فكل ما لدينا من مؤشرات انما تدل على طغيان ذلك الامير ، الذي كان رغم انتمائه الى الاسلام ، يجد في تحول جماعته الى هذا الدين ، ما يحرمه من وسيلة فريدة لاستغلالهم . ولعل ما هو اشد سوءاً من ذلك ، هنا أم في الرواية المذكورة آنفاً ، رؤية الموظف العربي منضماً الى ذلك الامير المستغل وذلك على حساب تقدم الاسلام وانتشاره .

وهكذا فانه من البديهي ان ترتفع في خراسان كما في العراق ، الحواجز والعقبات وذلك على المدى البعيد في وجه النظام الذي أقره عمر . وهنا ارى وجوب اعادة طرح السؤال عن سبب استمرار هذه المخالفات المؤسفة ؟ فقد يكون الهدف منها تثبيت احتلال لم يعد من مسوغ له بعد تحول سكان البلاد المحتلة الى الاسلام . ولم يكن هذا بالتأكيد رأي الغالبية من العرب في القرن الاول الهجري . فهوؤلاء (كما نعلم) كانوا يعيشون في الاعتقاد ، بأن خيرات الشعوب الخاضعة لهم ، انما هي ثمرة مشروعة لارتباطهم بالاسلام واخلاصهم له ، دون ان يعوا التناقض القائم بين هذه الرؤية وبين اتجاهات العالمية لهذا الدين . ولكن هل يبقى ثمة مجال للاستغراب عندما نرى في الولايات الشرقية من دولة الاسلام ، ظهور حركة تأويلية اقل التزاماً بقوا الاسلام ، وهي حركة مناوئة للعرب والامويين معاً ، حيث لم يشأ النشاعون ولا الحكومة بعد ذلك الاستجابة لمطالبها المحقة .

- 6 -

ثمة رواية موثوقة لكاتب كبير ، ان موالى البصرة والمناطق المجاورة لها الذين طردوا بأمر من الحجاج (انظر ما سبق ص 17) تجمعوا في احد

المعسكرات معبرين عن مأساتهم بترديد : واحمداه ، حيث لم يعرفوا آنذاك اي طريق يفضون اليه . « ومن ثم نرى اهل البصرة يتحللون الاعذار ليلحقوا بهؤلاء الموالي ويشتركوا معهم في نعي ما نزل بهم من حيف وظلم » (1) وثمة مصدر آخر (2) يشير الى ان هؤلاء البصريين كانوا من القراء ، المشتغلين بالدراسات الدينية . وقد شاركوا في وقت لاحق بدور عظيم الالهية في ثورة عبد الرحمن بن الاشعث ، لا سيما في خطاباتهم الملتهبة ، المحرصة على المقاومة ضد جيوش السلطة . فكان من اقوالهم (3) : « فوالله ما اعلم قوماً على بساط الارض اعمل بظلم ولا اجور منهم في الحكم . فليكن لهم البدار . قاتلوهم ولا تأثموا من قتلهم بنية و يقين ، وعلى آثامهم قاتلوهم وعلى جورهم في الحكم وتجبرهم في الدين » . هذه العبارات التحريضية تبين لنا حقيقة واضحة ، هي ان هؤلاء القراء كانوا اصلاً من المسلمين الجدد ، ولكن المهنة التي شغلوها ، اعفتهم من مشاركة مواطنيهم في المصير . ومهما كان الامر فلم يدخر المضطهدون وسعاً في الاعتماد على تعاطف هذه الطائفة التي حظيت بكثير من احترام الطبقة الحاكمة نفسها .

ولم يكن اولئك القراء وحدهم في الكراهية للادارة الاموية . فما يميز جيداً تلك الحقبة ، ان نرى في الوقت نفسه انفجار شمالي العراق بحركة يقودها شريف قرشي (*) هو مطرف بن المغيرة بن شعبة ، الذي كان يدعو الى العدالة والمساواة في الحكم (4) . ويجد القارئ تفصيلاً لثورته في كتاب :

Weill (Gesch. d. Khalifen 1, 422)

(1) البلاذري : انساب ص 336 وما بعدها .

(2) الطبري : 1123/2 .

(3) 1086/2 و 1116 .

(4) الطبري : 980/2 الحكم بالحق والعدل في السيرة (باللغة العربية) .

(*) المطرف بن المغيرة ، ينتمي الى ثقيف وليس الى قريش (المترجم) .

والحقيقة أن الوقت لقيام مثل هذه المحاولة وقطف ثمارها لم يكن قد حان بعد ، فسرعان ما دفع مطرف حياته ثمناً لذلك . وعلى الرغم من فشل هذه المحاولة الاصلاحية ، إلا أن الرغبة في العدل وهو ما كانت تصبو اليه في الاساس ، لم تفتقد جذوتها ، ولم يلبث اتجاه مطرف الاصلاحى أن ظهر مجدداً لدى قرشي آخر لا يقل شهرة ، هو الخليفة عمر بن عبد العزيز .

لقد كان تقويم الكتّاب الغربيين سلبياً الى حد كبير لاصلاحات هذا الخليفة ، الهادفة الى ازالة العقبات التي اعترضت انتشار الاسلام ، وذلك بمنح الموالي الحقوق نفسها التي نعم بها المسلمون العرب ، ومن ثم اعفائهم من جزية الكفار والاستفادة من الاعطيات السنوية (1) .

الحقيقة ان الظروف كانت تضغط آنذاك في اتجاه العودة الى تفاصيل النظام الذي اقره عمر الاول ، ولكن تدابير الخليفة الاموي لم تضاف شيئاً سوى ايقاظ آمال ، كان الحكم عاجزاً عن ارضائها . ففي العراق استنفدت الاعطيات الجديدة بيت المال الذي عانى (كما رأينا) من نقصان كبير في موارده بعد إلغاء الجزية في خراسان ، وقد ادى هذا الاضطراب المالى الى سياسة ضريبية اكثر ظلماً من اي وقت مضى بعد وفاة الخليفة .

وعلى الرغم من ذلك فينبغي تجنب الحكم بقسوة على اصلاحات عمر بن عبد العزيز . واعتقد انه من الانصاف ان نتقدم لهؤلاء الذين قد يجذبهم التحزب للحجاج بن يوسف ضد هذا الخليفة بالسؤالين التاليين : 1 - ألم تكن في مصلحة الامويين محاولة المساواة بين الاجناس التي كانت من خلال اوضاعها غير المتكافئة معهم ، السبب الرئيس في خراب امبراطوريتهم ؟

(1) Von Kremer, culturgeschichte I, 174 suiv. Müller, Der Islam in morgenud
. abendland I, 438 suiv. Warner

2 - واذا لم يكن في ذلك مصلحة الاسرة الاموية ، فهل كان في مصلحة الاسلام فرض معادلة كهذه ؟ ان احداً لا يستطيع حسب اعتقادي مناقشة هذه الملاحظات لا سيما الاخيرة . فالتنظيم الحربي الذي وضعه عمر الاول قد استكمل مهمته قبل مجيء عمر الثاني الى الخلافة . وفي عهد الوليد بلغ الفتح العربي الى حدود لم يستطع ان يتخطاها بعد ذلك ، فعلى جبهة البرينية في المغرب أو الهضبة الكبرى في آسيا الوسطى في الشرق ، كانت الحواجز الطبيعية تتصدى لاسلحة الاسلام . لقد بدا حينذاك ان زمن الاصلاح الداخلي قد آن اوانه . فكان عمر على أتم الاقتناع بذلك ومعارضاً لاية فتوحات جديدة «) . ولكن خطأ هذا الخليفة كان في سلفيته ومحافظته الدينية ، ومن ثم تقديره العظيم لنهج الخليفة الثاني (سميّه عمر بن الخطاب) ، حيث لم يشأ أي تعديل في النظام الذي وضع اسسه هذا الاخير . ذلك ان الظروف المستجدة فرضت وضع حد نهائي لهذا النظام ، وكان على الدولة توفير أعمال أخرى للجيش العربية المرابطة في الولايات ، بدل استمرارها عبثاً شديداً عليها . فقد حالت قوانين عمر دون اعطاء الاراضي لجند الحاميات ، في وقت كانت الحاجة تقضي بمنحهم اياها لاستغلالها ، وتقضي كذلك بالغاء الاعطيات السنوية التي منحت بشيء من السخاء حتى للموالي . وهذا ما كان له أسوأ الاثر على خزانة الدولة واستنفادها ، وحال دون اتخاذ اي تدبير نافع في هذا السبيل : اعفاء المسلمين الجدد من الجزية . ومن هذا المنظور فإن عهد عمر الثاني وجّه للأسرة الاموية ضربة اكثر عنفاً من ادارة الحجاج بن يوسف نفسه . اما الآمال التي انتعشت في النفوس ، فلم تخب جذوتها مطلقاً ، بعد أن أصبحت الشعوب غير العربية تنتظر خلاصها بفارغ الصبر ، تحت تأثير ما عكسته السياسة الضرائبية التي

(1) انظر ما سبق (ص 22) الاصل .

تجاوزت بنظرهم حدود الاحتمال، خصوصاً في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك⁽¹⁾.

- 7 -

من الاهمية تتبع الحركة الاصلاحية التي حرضت عليها الادارة الاموية في خراسان . فمن هناك (كما نعلم) جاءت الضربة التي ستطوح بامبراطوريتهم بعد حين . ولعله من محاسن الصدف أن يكون في حوزتنا من المعلومات ، ما يتيح لنا البحث في تطور حزب المعارضة في هذه الولاية ربما بدقة تتجاوز اي مكان اخر .

ولقد أشرنا سابقاً (انظر ص 23) الى ان خضوع (السغد) لنظام الضرائب الجديد الذي فرض عليهم ، لم يمر دون معارضة بعض الرجال ذوي السلطة والامتيازات . وفي طليعتهم اثنان من زعماء الموالي (ابو الصيда الذي سبقت الاشارة اليه وثابت قطنه)⁽²⁾ وكان هذا الاخير معروفاً في خراسان ويتمتع بشعبية واسعة ، كما كان شاعراً متميزاً ، حفظ لنا كتاب الاغاني بعض قصائده (ج 13 ص 49-64) . وقد عرفته حروب الترك وراء النهر فارساً ومقاتلاً شديداً المراس ضد الكفار ، حيث لقي حتفه بعد حين في ساحة الحرب⁽³⁾ .

ولقد شغل قبل ذلك دوراً كبيراً في ادارة الوالي الشهير يزيد بن المهلب ، حيث كان من حلفائه المقربين⁽⁴⁾ . ونتيجة لذلك فقد اعتبره العرب متساوياً

(1) حول العراق ، انظر يعقوبي 376/2 .

(2) الطبري : 1509/2 .

(3) نفسه : 1514/2 وما بعدها .

(4) الاغاني : 49/13 .

معهم . وانه لجدير بالاهمية التعرف الى موقع هذا الرجل من تلك الاحداث . ذلك ان والي خراسان وضعه في السجن مع ابي الصيذاء بغية التفرغ لقتال السغد والقضاء على ثورتهم ، حيث لقي كما يبدو النجاح المطلوب . على ان غزو الاتراك في بلاد ما وراء النهر⁽¹⁾ والذي شغل وقتاً اهتمام السلطة ، وحْد مرة اخرى موقف الناقمين عليها الذين تكتلوا لمجابهة الخطر المشترك .

وكان ثمة تيممي يدعى الحارث بن سريج بن ورد بن سفيان بن مجاشي⁽²⁾ قد برز في هذا الحرب ، آخذاً على نفسه متابعة الموقف الذي بدأه كل من ثابت وأبي الصيذاء . وقد عرف عنه انه كان مسلماً ورعاً متقشفاً ومصلحاً ، حيث شارك حيناً العرب في قتال الترك وحيناً إلى جانب هؤلاء ضد العرب أو بالأحرى ضد السلطة الحاكمة ، ومن ثم كان متعاطفاً مع أولئك المضطهدين ومحرواً لهم من الظلم ، حالماً بدور « المهدي المخلص » . وهكذا تظهر لنا شخصية الحارث بن سريج غامضة وغريبة من دون ريب ، ولكن أعماله تلقي الكثير من الضوء على خفايا تلك الحركة الخراسانية وتبدد .. ا قد يحيطها من الألباز . . . فقد كان للحارث⁽³⁾ دور فعال في محاربة الترك ابان ولاية الأشرس كما سبق أن أشرنا ، ولكنه عدل هذا الدور بعد ست سنوات لاحقة عندما حلّ الجنيد ومن ثم عاصم بن عبد الله مكان الأشرس في ولاية خراسان . وكانت انطلاقته من مدينة صغيرة (النخذ) في طخارستان ، مستهدفاً العاصمة . وكان مناصروه آنذاك من العرب

(1) الطبري : 1510/2 . ارتدت كل من السغد وبخارى عن الاسلام واستنجدا بالترك .

(2) نفسه : 1513/2 . لم يورد الطبري سوى هذين الاسمين : الحارث بن سريج . وقد ورد هذا الإسم في مخطوطة 332 ص 390 .

(3) راجع هذه الاحداث في كتابي : Opkomst der Abbasiden P. 51 suiv .

(المتهمين الى الحزبين المتنافرين المضرى واليمنى) ومن الفرس (الدهاقين) . اما الطرح الذي جاء به ، فهو العودة الى القرآن وسنة الرسول وانتخاب حكومة تمثل الأغلبية «) . وما لبث الحارث أن سيطر على المدن المنتشرة على ضفاف نهر سيحون ، ولكنه فشل في الوصول الى العاصمة التي تصدت لهجماته . وجاء تعيين أسد بن عبد الله مع قوات جديدة ، يقضي على مفاوضات مع الأمير عاصم ، كادت تنتهي الى اتفاق وشيك . فلم يجد الحارث بداً من التخلي عن البلاد التي استولى عليها والانكفاء الى طخارستان ومن ثم إلى بلاد ما وراء النهر (118 هـ) ، ليضم جهوده منذ ذلك الحين الى الأتراك في مقاومة العرب . وفي سنة 120 هـ عين الخليفة هشام ، نصر بن سيار والياً على خراسان ، وهو أحد أكثر مشايخي البيت الأموي كفاءة ، فنجح في توطيد السلام في تلك الولاية (123 هـ) ، وسعى في الوقت نفسه لدى الخليفة للعفو عن الحارث بن سريج (126 هـ) . ولكن حرب القبائل التي ذرت قرنها في سورية ، بعد موت الوليد الثاني ، اجتاحت آنذاك بقية الولايات ، ومنها خراسان ، خصوصاً العاصمة مرو حيث تمرد اليمينيون على نصر . وبفضل هؤلاء استطاع الحارث الذي كان لا يزال ساخطاً على الإدارة الأموية ، طرد نصر من العاصمة ، ولكن النزاع ما لبث أن مزق تحالف الحزبين ، المتناقضة مصالحهما أشد التناقض . ولذلك يعلن اليمينيون حرباً مكشوفة على جماعة الحارث ، تلك الحرب التي لم تتوقف إلا

(1) اعتقد بأن هذه العبارة يجب ان تتكامل بتقدير هذه الكلمة (الرضى من النبي) (بالعربية) . وتكون الانتخاب من بيت النبي انظر ما كتبه Quatremère في مجلة الجمعية الآسيوية الفرنسية تشرين اول 1835 ص 327 . 327 . Quatremère, journal asiatique oct 1835 P. المقارنة مع العبارة «من رضي الناس (المسلمون) بتوليته» (بالعربية) والعبارة «من يرضون لانفسهم على مثل الحال التي هم فيها» الطبري 2/ 499 .

بعد موت هذا الأخير (128 هـ) (١) .

ومن اليسير علينا الاستنتاج ، بأن هذه الانتفاضة لم تكن إلا تنمة لحركة سابقة ، خصوصاً وان اثنين من معاوين الحارث (بشر بن جرمز وقاسم الشيباني) قد قاما بدور كبير اثناء تمرد السغد (٢) . كذلك فان الدهاقين جمعتهم القضية المشتركة الى هؤلاء المتمردين من صغار ملاكي الريف ، الذين يضطهدهم اشراف البلاد وعمال الحكومة . (انظر ما سبق ص 20) .

يضاف الى ذلك ان قسماً كبيراً من مناصري الحارث كان يتألف من سكان القرى الذين وفدوا الى ترمذ وضجوا بالبكاء امام ابوابها ، شاكين ظلم بني مروان (من الأمويين) (٣) ، وكان أحد أبرز مطالبهم ، تعيين موظفين من ذوي النزاهة . ويبدو لنا خلال رواية الطبري (ج 2 ص 1918 وما بعدها) ان السلطة وجدت نفسها مضطرة الى تقديم تنازلات في هذا الموضوع . فتم تعيين مفوضين من الطرفين ، وقع عليهما عبء اختيار الموظفين والبحث في تسوية مرضية لوضع الفئة التي تؤدي الجزية . على ان هذه التنازلات لم تصب الهدف المطلوب ، ولم توقف التدمير الذي تسرب حتى الى حاشية الامير ، فكان الكثيرون منهم موضع ارتياب واتهام بالتعاطف مع هؤلاء المنشقين (٤) .

ولعل ما يكشف لنا بصورة أفضل اتجاهات الحارث ومناصريه ، ان

(1) اطلق الكتاب الصينيون على الحارث اسم Hu-Lo-chan de mu-Lu اي حارث المروي (نسبة الى مرو عاصمة خراسان) . انظر كتاب Bretschneider ص 9 . وقد اعتمدت فيما ورد هنا على دي غويه .

(2) الطبري : 18681/2 و 1508/2 .

(3) نفسه : 1583/2 .

(4) الطبري : 1920/2 .

يلقبوا بالمرجئة ، ذلك الاسم الذي اطلق غالباً عليهم «¹» .

وكانت «² المرجئة » تعارض الخوارج تكفيرهم للخلفاء الثلاثة (علي ، عثمان ومعاوية) وأنصارهم ، ورأت أن كل من يعتقد بوحداية الله ليس كافراً ، فذلك يعود الى الله يوم الحساب ، بصرف النظر عن خطاياهم (في هذه الحالة الاراء السياسية) التي تجعل منه مذنباً ، أي «³ إرجاء » الحكم على ايمان اخوانهم في الدين لله وحده (انظر القرآن 9 ، 10 ، 11) .

وما لبثت الامامة ان اصبحت فيما بعد على هامش القضية الاساسية وهي المتعلقة بوضع المستجدين في الاسلام ، وكان من الاهمية ان تلعب المرجئة ذلك الدور التوفيقى في المصالح المتعارضة بين العرب وغيرهم من المسلمين . فليس من حق السلطة حسب رأيها ، ان تعامل هؤلاء بعد اسلامهم ، كما لو انهم كافرون ، ومن هذا المنطلق لم يكن هنالك ما يحول دون مقاومة اية سلطة جائرة تقرر مثل هذا الظلم «⁴» . ومن خلال تلك الصور المأساوية التي كان مسرحها بلاد ما وراء النهر ، لا يبقى ثمة ما يدعو الى الاستغراب بأن يستنكر هؤلاء «⁵ سفك الدماء البريئة » ، ويعلنون بجرأة : «⁶ ان كل المسلمين اخوة في الدين » «⁷» . فكان ما يطمحون اليه في نهاية الامر ان لا يكون في الاسلام اية تفرقة عنصرية .

كان ذلك بدون ريب شعور الاغلبية من مناصري الحارث ، على ان

(1) الطبري : 1575/2 ..

(2) انظر مقالتي في الارجاء في :

«⁸ Zeitschrift der Dentshen Morgenlandischen Gesellschaft » XLV. P. 161 suiv.

(3) الاغانى : ج 13 ص 53 ، 55 . المقرئى ، الخطط ج 2 ص 349 (انظر جهنم بن صفوان) . وفي العراق نرى بعض المرجئة يقاتلون الناصر يزيد بن المهلب . الطبري : 1349/2 وما بعدها .

(4) الطبري : 1931/2 وما بعدها . الاغانى : 52/13 (س 1) .

بعضهم ذهب بعيداً ، ليضمّن عقيدة التوحيد معنى اخلاقياً ودينياً عميقاً ، اذ يجب ان تكون حسب زعمهم اقتناعاً خاصاً واعترافاً من القلب . وقد نمي الى جهم بن صفوان أحد هؤلاء المرجئة وأوثق المتصلين بالحارث بن سريج « الكلمات التالية : ان الإيمان عقد بالقلب وان أعلن الكفر بلسانه بلا تقية وعبد الأوثان أو لزم اليهودية أو النصرانية (2) . وهكذا يذهب جهم كما نرى الى أن الاسلام الحقيقي والايمان الحقيقي شيء واحد . ومن البديهي أن يدفع مذهب كهذا أصحابه الى الاستخفاف « بالممارسات الشكلية للاسلام » (3) ، والى سيادة واجبات الانسان ازاء أقرانه من الناس على تأدية الفروض التي جاء بها القرآن . ومن هذا المنطلق تبدو المرجئة الخراسانية وكأنها انعكاس أخلاقي إزاء الاسلام الشكلي للسلطة العربية ، التي ظلت تحت تأثير الجزية ، راغبة عن المساواة بين جميع رعاياها واعتبارهم « أخوة في الدين » .

ولعل الخطأ الذي يمكن ان يؤخذ به الحارث هو انه بمحالفته الاثراك ، كان عرضة حسب اعتقادي لاعتبارات مختلفة من موقع رجل مهزوم . ذلك ان المسلمين الجدد رغم انفصالحهم عن قضية العرب (الأمويين) في بخارى وسمرقند ، لم يفكروا بالارتداد عن الاسلام . وفي هذا المجال يشار الى احد القضايا بين اولئك الذين عادوا من المنفى مع الحارث (4) ، الامر الذي يؤكد التفسير الذي ذهبنا اليه بوجود آخرين الى جانب الترك ممن كانوا على الإسلام ، وهم بدون ريب من المسلمين الجدد في بلاد ما وراء النهر . ممن

(1) الطبري : 1918/2 وما بعدها و1924 .

(2) ابن حزم ، مخطوطة ليدن ج2 ورقة 1 .

(3) Zeitschrift d. D. M. 11. P. 170.

(4) الطبري : 1868/2 .

تطلعوا الى مساعدة الحارث بن سريج في استرداد حقوقهم السياسية .
ولعله من الضروري قبل المضي في هذا البحث ، القاء نظرة الى الوراء ،
كي لا نفتقد خط الدلالة في متاهة الاحداث التي اسلفنا التعرض لها .

لقد حاولنا ، حسب المعطيات التي نملكها ، الوقوف على الوضع
السياسي والاجتماعي للشعوب المخضعة ، آخذين في الاعتبار النظام التعسفي
الذي كان لا بد ان يصل بهم اخيراً الى الوقوع تحت الاحتلال العربي ،
ورأينا الامويين رغم تلك الاضطرابات العنيفة ، تطفئ عليهم الحماسة في
الدفاع عن هذا النظام الذي سيلحق الضرر جدياً بمصالح الاسلام .

كما اتاحت لنا هذه الدراسة ، الوقوف على مضمون تلك الحركة الدينية
المعارضة التي ظهرت في الولايات الشرقية من الخلافة للدفاع عن حقوق
المضطهدين ، تحت شعار الدعوة الى ارساء دعائم شمولية او عالمية
للاسلام ، تتخطى النطاق الضيق الذي مثله الحكم الاموي . ولعلنا نستطيع
التعبير عن هذه النزعة العالمية من خلال الصيغة القائلة « ان الاسلام لا يقر
اية تفرقة عنصرية » .

ولم يكن موت الحارث بن سريج في سنة 128 هـ ، سوى نهاية في
الظاهر لهذه الحركة ، التي ما لبثت ان عادت الى الانفجار في السنة التالية
مع ثائر اخر هو ابو مسلم ، الذي اطاح الأسرة الاموية ومعها الامبراطورية
في القسم الشرقي من الخلافة .

على ان انتصار الحزب الذي قاده ابو مسلم ، لم يكن سوى مقدمة
لدخول عنصر جديد في تطلعات المسلمين من غير العرب . . ذلك العنصر
هو التشيع .

ولم يبق علينا اذاً سوى الاهتمام بتطور هذه الافكار الشيعية .

القسم الثاني

التشييع

— 1 —

لا بد للمؤرخ المحقق في طريقة انتشار المذاهب الاسلامية أن يمحصر ذلك في نطاق مرحلة زمنية خاصة .

وتجدر الملاحظة أن هذه المذاهب التي نشأت في مناطق الفتح العربي ، كان لها في بادئ الأمر هدف سياسي بحت ، رغم ظهورها بمظهر ديني .

ولقد كانت الإمامة ، القيادة الروحية العليا ، هي المسألة الأولى التي أدت إلى تمزق وحدة المسلمين . فحزب بني أمية النافذ في بلاد الشام ، كان يدافع عن حق الاسرة الأموية في الخلافة ويعتبر نفسه الوريث الحقيقي لها بعد الخلفاء الراشدين (أبو بكر ، عمر ، عثمان) ، خصوصاً الحق في الانتقام لهذا الأخير ، الذي مت اليهم بصلة من القربى . وكان يناوئ هذا الحزب كل من :

1 - حزب أهل المدينة أو أنصار النبي ، الذين كان لارتباطهم بالعرب اليمنيين ، ما جعلهم يعتبرون وصول بني أمية الى الحكم ، انتصاراً

لأعدائهم القدامى من الوثنيين والمشركين من أهل مكة .

2 - الحزب الشيعي ، ويمثله المدافعون عن شرعية أهل البيت وحقهم بالخلافة ، لا سيما علي وأبنائه من بعده .

3 - حزب الخوارج ، وهم الجمهوريون المذنبين نادوا باختيار الخلفاء من أصحاب الكفاءة ، بصرف النظر عن الطبقة التي ينتمون إليها . وكانوا يرون وجوب عزل الخليفة إذا فقد ثقة الأغلبية .

وكان الخوارج الأكثر تعصباً بين هذه الأحزاب الأربعة . أما الثلاثة الأخرى ، فعلى الرغم من أنها كانت غالباً في حالة حرب ، فقد جمعها قاسم مشترك وهو اختيار الخليفة من قبيلة قريش . وهؤلاء وإن كانوا يرمون خصومهم بالكفر ، فإن ذلك لم يمنعهم من التعايش معهم ، طالما كان في مقدور الخلافة المركزية بسط نفوذها إما بالجند أو بالمال⁽¹⁾ . أما الخوارج فكانوا خلافاً لذلك لا يمارسون أية تنازلات في هذا المجال ، وينعتون أعداءهم السياسيين بالكفر ويتعاملون معهم من هذا الموقع . وكان شعارهم - « لا حكم إلا الله » - ، لا يعني عندهم إلا « حكم السيف » .

وثمة ملاحظة في كتابة التاريخ الاسلامي انها ظهرت متأثرة بأهواء الخلفاء العباسيين ، بحيث لا تعطي أية أهمية لبني أمية ، تلك التي عرضنا لها في فصل سابق . فقد صورت هذه الكتابات معارضة الأحزاب وكأنها

(1) الطبري : 2 / 340 (س 19 وما يليه) ، 506 (س 16 وما يليه) ، 810 . وكان يقال في الكوفة « من أعطانا الدراهم قاتلنا معه » . الطبري 2 / 683 (س 13) . ويدل على ذلك الهجاء التالي (الطبري : 2 / 810) :

ولا في سبيل الله لاقى حامه أبوكم ولكن في سبيل الدراهم

جهاد ديني ضد الخلفاء الأمويين وأتباعهم ، حيث قاموا بالدور نفسه الذي قام به الكفار من أهل مكة ضد النبي ، حين قام بالدعوة إلى الاسلام . فكانت تشدد على السلوك السيء لكل من يزيد الأول ويزيد الثاني والوليد الثاني من الخلفاء الأمويين . كما تظهر استباحة المدينة المنورة في عهد يزيد الأول ومعها الحرم المقدس ، بعد استيلاء جيوش عبد الملك على مكة . هذا بالإضافة إلى اتهام الأمويين باتخاذ المقصورات التي تحجب الخليفة عن الناس ⁽¹⁾ ، وجعل خطبة الجمعة قبل الصلاة ، حتى لا تتفرق بعدها جموع المصلين من دون الاستماع إليها ، مخالفين بذلك سنة الرسول وخلفائه الأوائل (أبو بكر ، عمر ، عثمان) .

ولعل الكتابات المعاصرة للأمويين ، تظهر لنا مدى الأخطاء التي وقعت فيها هذه الدراسات في إظهار الحقائق . فمن المتعارف عليه الآن أن الخلفاء الأمويين كانوا يمثلون الاسلام والنظام بالنسبة للأغلبية من العرب ⁽²⁾ ، وإن عدداً كبيراً من المسلمين لم ير في الاستيلاء على المدينتين المقدستين سوى تدبير ضروري دعا إليه الموقف العدائي لأهل الحجاز ، دون أن تراوده في ذلك أية فكرة في انتهاك الحرمات المقدسة لكل منها ⁽³⁾ .

لقد كان أنصار بني أمية يعتقدون أنهم المسلمون الوحيدون الذين لم

(1) ابن رسته (طبعة دي غويه) ص 192 (س 25 ، المقرئ ، الخططج 1 ص 60 .

V. Giet, l'Art Arabe P. 34

Goldziher, Islamische Studien, P. 41-49 (2)

(3) أنظر ما نقلناه في ملحق رقم 2 من الكتاب .

(4) أنظر الأبيات رقم 17 و 20 من قصيدة أبي صخر الهذلي . ديوان هذيل . Wellhausen P. 92

يبتعدوا عن الطريق القويم . لذلك عاملوا خصومهم بالقسوة نفسها التي عاملوا بها الكفار⁽¹⁾ . فكان معاوية بالنسبة اليهم خليفة الله ويزيد إمام المسلمين وعبد الملك « إمام الاسلام » و« أمين الله » إلى آخر ذلك⁽²⁾ . وأما سبهم لعلي رابع الخلفاء الراشدين جهرًا ، فلأنه أنكر الحق لمعاوية بالخلافة . وخلاصة القول إذا كان لعلي من يناصره بدون تحفظ ، بمن أطلقوا عليه « أبا تراب » ، فالأسرة الأموية كان لها أيضاً أنصارها المتحمسين لها من « العثمانية »⁽³⁾ و« المروانية »⁽⁴⁾ .

وكانت حرب الأحزاب قد توقفت في عهد الخليفة عبد الملك (65-86 هـ) . فالشيعة هزموا في موقعة حروراء (67 هـ) ، التي جرت في أعقاب هزيمة سابقة في معركة عين الورد (65 هـ) . وكذلك انتهت المقاومة في الحجاز

(1) الطبري : 2 / 412 (س 11 وما بعده) و415 و425 (س 5 وما بعده) وخاصة 469 و471 (س 15 وما بعده) .

(2) وردت هذه الألقاب التي مر ذكرها في البلاذري (طبعة Ahlwardt ص 12 و303 . العقد الفريد 1 / 122 (س 16 وما بعده) . الطبري 2 / 810, 743, 78 (س 5، 6) 1176 (س 9) . ديوان الفرزدق (طبعة Boucher) ص 219 والنص العربي ص 11 وما يتبعها .

(3) الطبري : 2 / 350, 324, 340 . Goldziher 11 P. 118 . أطلق هذا الأخير العثمانية على المتطرفين من مشايخ البيت الأموي . بينما كان يطلق هذا الاسم أيضاً على بعض الأحزاب المحايدة . أنظر ابن الفقيه (طبعة دي غويه) ص 315 . « أما أهل البصرة فعثمانية يدينون بالكف ويقولون كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل » . وفي الشام كان من لا يشايخ الأمويين ، ومع ذلك لم يرضهم قتل عثمان لا شيء سوى انه كان مع أبي بكر وعمر ، كما كان أحد الصحابة الذين اشتهروا بالاخلاص لمحمد . ومن بين هؤلاء العثمانية البصرية (الذين قاتلوا في جانب طلحة والزبير) ، كما كانوا أيضاً من الأنصار من أهل المدينة . الأغاني 15 / 27 (س 3) .

(4) ظهرت هذه التسمية بعد تولي مروان بن الحكم الخلافة في دمشق . الطبري 2 / 804 (س 3) البلاذري (طبعة Ahlwardt) ص 221 .

بعد استيلاء الأمويين على مكة وقتل عبد الله بن الزبير ، آخر ممثل لحزب الأنصار^(*) . وأما ثورة الخوارج فقد امتدت حتى سنة 77 هـ ، حيث أخذت بموت قطري بن الفجاءة في طبرستان .

أما عهد الوليد الأول وسليمان بن عبد الملك ، فكان عهد انتقال وفتوح ولا يكاد يمدنا بشيء عن تلك الأحزاب . ولم يستطع الأمويون القضاء على هذه الأخيرة بصورة نهائية ، باستثناء الأنصار . فالخوارج والشيعة تبعثرت قواتهم تحت ضربات القادة الأمويين ، ولم يعد لديهم من القوة ما يؤهلهم لمواجهة الحكم المركزي بصورة علنية ، ولكن مبادئهم ما برحت تنمو وتثبت بعد تكيفها مع تلك الأوضاع الجديدة التي نشأت في مشرق الدولة العربية . وهكذا تطور النضال السياسي للأحزاب ليتخذ في تلك الحقبة إبطاره الاجتماعي والديني .

ولم تكن الأسرة الأموية - كما رأينا - تعير اهتماماً لأية حركة إصلاحية . أما محاولة عمر بن عبد العزيز بما رافقها من تحفُّظ وسلفية ، فقد زادت الأمور تعقيداً وأدت إلى إفراغ بيت المال ، ومن ثم دفعت بالدولة إلى الرجوع أكثر من أي وقت مضى إلى نظام الضرائب الذي وضعه الحجاج بن يوسف . ومنذ ذلك الحين انفصلت دعوة الاسلام عن سياسة الأمويين ، ولعل في الثورة التي قام بها أنصار الحارث بن سريج ، الدليل على صحة هذا الطرح . فقد أخذ المسلمون من غير العرب يشاركون هذه الأحزاب في نضالها ، دون أن يتوقف الصراع على الأمامة بما انضم إليه من دعاة الحق والعدالة بشكل جازم ومتأجج .

(*) هذا التعبير غير دقيق ، حيث كان الأنصار قد شاركوا بثقلهم في موقعة الحرة ، دون أن ينضم سوى القليل منهم إلى حركة ابن الزبير التي كانت أكثر تمثيلاً للمهاجرين أو البقايا منهم (المترجم) .

ففي العراق والجزيرة تحول الخوارج منذ عهد عمر الثاني الى حماة للفقراء والمضطهدين في وجه الطغاة⁽¹⁾ . وفي افريقيا كانوا يغذون بالسلاح شعوب البربر المتذمرة لمقاومة الولاة الأمويين⁽²⁾ . وفي اليمن ثار الخارجي عبد الله بن يحيى الملقب بـ « طالب الحق » احتجاجاً على الاستبداد العلني والممارسات القمعية التي استهدفت أهل تلك البلاد⁽³⁾ . ومن الواضح أن هؤلاء الخوارج ، ليسوا هم أنفسهم الذين حاربتهم من قبل السلطة المركزية وانتصرت عليهم باسم الاسلام . فلم تعد القضية هنا شرعية هذا الخليفة أو ذاك ، ولكن مدى تحمل تجاوزات هذه السلطة . وقد وضع الخوارج قاعدة أن من يقترب الخطأ الجسيم أو (مرتكب الكبيرة) إنما هو كافر . غير أن القاعدة القديمة ، وهي تكفير المؤمن العاصي ، ظلت على حالها ، وتغيرت الأرضية التي تنطبق عليها فقط .

ومثل الخوارج هنا - شأن المرجئة - يكشف مدى تأثير تلك التطورات الجديدة في نمو حركة هذه الطوائف وانتشارها . وهذا ما سيؤدي إلى خلق مشاكل للبيت الأموي لم يكن يفكر فيها سابقاً .

فقد حارب قبلاً خصومه السياسيين بأسلحة تكاد تكون متكافئة . فإذا بهم يعودون مجدداً إلى الظهور بسلاح أقوى مما لدى الأمويين ، في الوقت الذي اعتقد هؤلاء أنهم قضوا عليهم بصورة نهائية . ولم يجدوا بداً آنذاك ، وقد افتقدوا القوة المعنوية الضرورية ، من مجابهة تلك المعارضة النفسية .

(1) الطبري : 2 / 1634 .

Fragmenta, P. 41 suiv. et Ibied Paenult

(2) نفسه : 1 / 2815 . لقد ترجمت هذه العبارة في الملحق رقم 3 .

(3) الأغاني : 20 / 79 (س 7, 8, 15) . انظر الملحق رقم 4 .

فكان جواب السلطة هو إعلان الحرب جهرأ على الخوارج . فاندحر هؤلاء المتطرفون في بلاد العرب والعراق والجزيرة ، بفضل الموقف الحازم الذي أظهره مروان الثاني آخر الخلفاء الأمويين في التصدي لهم . ولكن انتصار البيت الأموي هذه المرة كانت له نتائج السلبية أيضاً مستنفداً ما تبقى لديه من القوة . فكان على الحزب الشيعي أن يستعيد نشاطه ويعاود الظهور بقوة لا تقهر . ومن ذلك الحزب السياسي الذي قضى عليه الأمويون في حروراء (*) ، انبثق التشيع الذي أخذ في النمو والانتشار عبر تنظيم سياسي - إجتماعي - ديني ، مستقطباً جميع العناصر المعادية للعرب والأمويين معاً . هكذا كانت نشأة تلك الحركة المنظمة التي سنعالجها الآن .

— 2 —

لقد قاوم الشيعة من عرب الكوفة الأمويين أول الأمر ، دفاعاً عن حق علي بالخلافة ، ثم انتقاماً لابنه الحسين الذي قتل أمامهم دون أن يجرؤ أحد على إغاثته . ولم يكن هذا الاخلاص لبيت النبي خالياً من نقاط كثيرة ، فالضغط الذي مارسه السلطة المركزية على الكوفيين ، جعلهم يتناسون العهد الذي قطعوه مراراً على أنفسهم بالولاء للعلويين ، كلما دعاهم هؤلاء إلى تأييدهم ونصرتهم . يحدث ذلك أيضاً مع المختار في الوقت الذي أعطى فيه للموالي الحقوق نفسها التي تمتع بها العرب الكوفيون (أنظر ص 16 من الكتاب) . ولكي نفهم تعاطف أنصار أهل البيت ، فعلينا أن نأخذ بالاعتبار نزعة

(*) لم تكن معركة حروراء بين الأمويين والشيعة ولكن بين مصعب بن الزبير والمختار الثقفي (المترجم) .

التقلب لدى الحضر من أهل هذه البلاد وما فطروا عليه من الشقاق والنفاق ،
ومن ثم خوفهم من الخوارج الذين يتربصون بهم ، وكرهيتهم رؤية
الأمويين يستغلون « سوادهم » الذي أطلقوا عليه « بستان قريش » .

على أن أفكاراً جديدة أخذت في الظهور منذ عهد المختار ، كان لها
تأثيرها في نفوس الكثيرين من الشيعة . هذه الأفكار التي توالدت أصلاً في
بيئات غير عربية ، يبدو أنها جاءت بتأثير من تقاليد عبادة الملوك المعروفة لدى
قدماء الفرس ، ومعها بعض الأفكار ذات المضمون الاشرافي ، الذي قد
تعود جذورها إلى الديانة البابلية القديمة .

وكان من البديهيات بأن (الحكمة الالهية) ، التي تميز بها محمد واستلهم
منها القدرة على الفصل في الأمور وفق الارادة الالهية ، لم تكن لتنتهي بوفاة
الرسول ، حيث انتقلت بعده إلى أهل بيته . وهؤلاء بدورهم تميزوا بنوع
من العلم لم يكتسبوه كما تكتسب العلوم البشرية ، وإنما كان مستمداً من
مصدر هذه الحكمة الالهية مباشرة . ولقد كتب الخليفة الأموي هشام في هذا
المعنى إلى واليه يوسف بن عمر : « أما بعد فقد علمت بحال أهل الكوفة وفي
حبهم أهل هذا البيت ووضعهم إياهم في غير مواضعهم لأنهم افترضوا على
أنفسهم طاعتهم ووظفوا عليهم شرائع دينهم ونحلوهم علم ما هو
كائن » (1) .

وكان الناس يؤمنون بكل حديث يجري على لسان الامام (العلوي) ،
حتى لو تضمن ما هو متعارض في الظاهر مع مبادئ القرآن . ففي الكوفة
كان يستباح شرب النبيذ الذي يحمل اسم (نهر طالوت) من ماء نهر ساوول

(1) الطبري : 2 / 1682 .

(أول ملك عبري) . وكان قد أفتى الامام زيد بن علي (*) بشرب القليل من هذا النبيذ استناداً الى حديث عن جده الرسول ، على نحو ما فعل بنو اسرائيل حين سمح لهم (ساوول) بأن يغرفوا بأيديهم من ماء هذا النهر ، دون أن يأخذوا الكثير كما الكلاب (1) .

ومن البديهي ، في ظل الايمان بعصمة الامام ، المتأصل في قلوب الناس أن يُنظر إلى هذا الأخير على أنه المرجع الوحيد في التفسير . وثمة عبارة تنسب لعلّي حيث يقول « أحلم الناس صغاراً وأعلم الناس كباراً . الا وأنا أهل البيت من علم الله علمنا وبحكم الله حكمنا ومن قول صادق سمعنا . فإن تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا . معنا راية الحق ومن يتبعها لحق ومن تأخر عنها غرق » (2) .

ولعل هذا الاعتقاد نفسه نجده في اللقب الشريف الذي حمله الكثيرون من أئمة أهل البيت ومعناه « الهادي الى الطريق القويم » (3) ، وهذا ينطبق

(*) لا نستطيع مجازة (فلوتن) في صحة هذه الرواية التي نقلها عن العقد الفريد ، حيث يبدو انها منتحلة وغير واقعية وذلك لما عرف عن زيد تدبّنه وشدة التزامه ، اعتماداً على رواية المصدر نفسه (أنظر ج 3 ص 169 وج 4 ص 101) ، إلا إذا كان النبيذ الوارد ذكره لا يحتوي على مادة كحولية ، وهو مشروب لا يزال شائعاً في بعض البلدان الاسلامية حتى اليوم (المترجم) .

(1) العقد الفريد 3 / 417 . يبدو أن فلوتن يريد الاستشهاد بالآية 249 من سورة البقرة وليس الآية 250 كما ورد خطأ : فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلا قليلاً منهم . (المترجم) .

(2) العقد الفريد 2 / 162 .

فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ، قال الذين يظنون أنهم ملائكة الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين .

(3) الطبري : 2 / 546 (س 2) . 350, 608 (س 14) ، 353 (س 20) المبرد ، الكامل (طبعة Wright) ص 710 .

Snouck Hurgronje der Mahdi P. 6 (N. 7)

على الامام الأخير من آل علي بما يرتبط فيه من مفهوم « العصمة » .

وهذه الأفكار التي نشأت في الكوفة تحت تأثير معتقدات سابقة على الاسلام ، لم تقتصر على العراق أو على فئة معينة من المسلمين الجدد ، ولكنها امتدت على مساحة كبيرة من البلاد الاسلامية ، متوازية مع ارتفاع التذمر من الدولة الاموية وازدياد ضعفها وانحلالها . . . وقد راج الاعتقاد في ذلك الوقت بأنه ليس ثمة أمل في الاصلاح إلا إذا تولى الأمر واحد من آل البيت ، خاصة وأن المسلمين باتوا على يقين من أن بني أمية لم يعد ما عندهم سوى الاهتمام بمصالحهم الشخصية دون العقيدة التي أخذوا على عاتقهم نشرها .

وفي مثل هذه الظروف من البؤس والتذمر ، وفي وقت ضلت العقول واختمرت الأفكار ، كان من الطبيعي أن لا يفقد هذا المجتمع رجالات السياسة الممثلين بالحماسة ، لركوب الموجة وتوجيه العواطف الشعبية واستثمارها . فظهرت آنذاك تلك البعثات المنظمة (الدعوة) التي انبثت في جميع الولايات الاسلامية ، محرّضة شعوبها على اعتناق العقائد الشيعية . ولكي نفهم جيداً مدى تأثير هذه الدعوة ، يجب علينا أولاً التعرض لأولئك المتطرفين في التشيع الذين اطلق عليهم العرب اسم « الغلاة » .

— 3 —

يتبادر إليّ استناداً إلى رأي الفقهاء العرب ، أنه بالامكان تصنيف هؤلاء الغلاة أو المتطرفين الى طائفتين : السبئية والكيسانية فكلاهما كان يشارك الآخر في تقديس أهل البيت واعتباره جزءاً من معتقداته .

فالسبئية (أنصار عبد الله بن سبأ الذي نادى بخلافة علي في عهد

عشمان) كانت على اعتقاد بأن ثمة جزءاً إلهياً تجسّد في عليّ وخلفائه من الأئمة . وليس ضرورياً برأيها أن يظهر ذلك الجزء الإلهي (الروح) في هذا العالم بصورة دائمة ؛ إذ أن بمقدوره الاختفاء في مقره السماوي حتى ظهوره من جديد عبر تجسّد آخر . وهذه الفترة من الاختفاء تسمى عندهم بـ « الغيبة » ، ومن الرجوع الى الأرض بـ « الرجعة » وانتظار ظهور الامام بـ « التوقف » . والذين آمنوا بتوقف عليّ يعتقدون بظهور سوطه في البرق وصوته في الرعد . وبعضهم يسلم بانتقال الروح الالهية إلى أبنائه ويستظر رجوع إمام منهم . ولأنهم غير مسلمين بفناء الجزء الإلهي المتجسد في شخص عليّ ، فقد كانوا على يقين بأن الخارجي ابن ملجم لم يقتله وإنما قتل الشيطان المتلبس فيه (1) .

ويبدو أن العقيدة السبئية نشأت على أنقاض الفكرة القديمة التي تعتقد بتجسد الالهية ، خلافاً لما ذهبت اليه الفئة الأخرى المتطرفة أيضاً من الشيعة وهي الكيسانية التي ظهرت في عهد المختار (ناثر الكوفة) (2) . تلك

(1) الشهرستاني (طبعة Cureton) ص 132 وما بعدها . (ترجمة Haarbrücker 11, 411) لا يفتقر قول الشهرستاني عن السبئية مع الذي ورد في الطبري (Weill 1, 173) عن عبد الله بن سبأ : ان لكل نبي وصي أو وزير ، وأن الوصاية كانت لعليّ باعتباره وزير محمد ، وأن محمداً سيعود إلى الأرض . بيد أنني لا أتردد في الاعتماد على ما جاء في الشهرستاني ، ذلك أن الاعتقاد بتجسد الالهية في شخص عليّ كان مذهباً شائعاً سواء نسب إلى ابن سبأ أو لم ينسب . أنظر الأصفهاني لدى :

Weil, 1, 254, Haarbrücker 11, 41

Z. d. D. M. g xxxviii P. 391

والبلاذري والشهرستاني ص 132 وابن رسته (طبعة دي غويه) ص 218 (س 6 وما بعده) وكتاب المعارف لابن قتيبة ص 300 . (السبائية ينسبون إلى عبد الله بن سبأ وكان أول من كفر من السبائية وقال عليّ رب العالمين) « باللغة العربية » .

Van Gelder, Mokhtar, P. 82 suiv. (2)

الفئة التي غالت في معتقداتها وعزت الى محمد بن الحنفية (من أولاد علي) الاحاطة بالمعرفة العظمى وبجميع العلوم ، وأن أخويه الحسن والحسين قد عهدا اليه بالعلم الحقيقي في التأويل والباطن ، وذلك من منطلق اعتقادهم بتفوق الامام في تفسير الشريعة الالهية ، (وهذا ما كان يميزهم عن الشيعة المعتدلين) . وتعتقد الكيسانية كافة كما يقول الشهرستاني « بأن الدين طاعة رجل ، وأن طاعتهم لذلك الرجل تبطل ضرورة التمسك بقواعد الاسلام كالصلاة والصوم والحج الخ ... » (1) .

وهنا تتضح المسافة التي تفصل ما بين العقيدتين السبئية والكيسانية ، فإذا كانت الأولى تمجد الروح الالهية في الإمام وتجعل له نصيباً منها ، فإن الثانية اعتبرته رمزاً للمعرفة الالهية . وخلاصة القول ، فالسبئية ترى في الإمام كائناً إلهياً بطبيعته ، بينما الكيسانية تقدم له الطاعة ، كرجل خارق يمتلك علوم ما وراء الطبيعة . بيد أن كلاهما يؤمن بـ « الرجعة » أو عودة الامام ، وإن كانت السبئية ترى بأنها عودة من مقره السماوي في حين أن الثانية تقول ، بأن الامام يبقى مختبئاً على الأرض حتى يحين ظهوره . وهذه اللفظة الأخيرة خارج نطاق الشك ، بفضل تلك الأبيات المعاصرة لكثير السيد الحميري (وكلاهما من شعراء الكيسانية) (2) . ومن ذلك قول لكثير في محمد بن الحنفية :

وسبب لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يتبعها اللواء
تغيب لا يرى عنهم زمانا برضوى (3) عنده غسل وماء (4)

(1) الشهرستاني ص 109 وما بعدها .

(2) انظر ما كتبه Barbier de Meynard عن « السيد » Journ, Asiat 1874, 11 P. 159 suiv.

(3) جبل بالقرب من « ينبع » حيث ممتلكات أسرة النبی .

(4) الشهرستاني ص 111 . الأغاني 8 / 32 . المسعودي ، مروج الذهب 5 / 182 .

هذا وقد ضعف نفوذ السبئية مع تعاقب الزمن والحوادث ، ولكن مذهبهم في التجسد رغم الظروف الصعبة ظلّ يتطور وينتشر⁽¹⁾ . وسنرى أن هذا المذهب سيظهر بعد وقت في إطار جديد ، وذلك عندما نبحث في مذهب الراوندية .

أما الكيسانية ، فقد وجدناها كعقيدة في الهاشمية أو أنصار أبي هاشم (ابن محمد بن الحنفية) وهي القائلة : « أن لكل ظاهر باطناً ولكل شخص روحاً ، ولكل تنزيل تأويلاً ولكل مقال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم ، والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في الشخص الانساني ، وهو العلم الذي استأثر عليّ عليه السلام به ابنه محمد بن الحنفية ، وهو أفضى ذلك السر إلى ابنه أبي هاشم . وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الامام حقاً »⁽²⁾ .

ونظرية الهاشمية لها أهمية كبيرة في تاريخ الشيعة . فمن خلالها ، خاصة ما ذهبت اليه في التأويل أو معنى الباطن ، تسرب إلى التشيع الكثير من الأفكار غير الاسلامية ، المقتبسة عن المجوسية والمناوية والبوذية وغيرها من المعتقدات التي كانت سائدة في آسيا قبل مجيء العرب .

ولقد جاءت هزيمة هذه العقائد القديمة في أعقاب الفوز الساحق الذي

(1) اشتركوا أيضاً في حركة المختار (الطبري 2 / 704) وكذلك ابن الاشعث (ديوان الفرزدق Boucher ص 632) وفي النص العربي 210 . وليس ثمة شك أن هذا الاسم كان خاصاً بالمذهب الذي يحمله . حيث جرى العرف اطلاق السبئية على جميع الغلاة من الشيعة .

(2) الشهرستاني ص 112 .

حققه سلاح المنتصرين في ظل الاسلام ، تهيه النفوس لاعتناق هذا الدين . ولكن ذلك أدى في الوقت نفسه إلى ظهور تيار مضاد لهذا النجاح ، حين هبت عواصف البغضاء مع ازدياد تدمير الموالي ، الذين المحنا إلى قضيتهم سابقاً . ولما كان الاسلام يعاقب المرتدين عنه بالموت ، لم يتجرأ أحدهم على الارتداد بصورة علنية ، ولكنهم أخذوا يبحثون عن السعادة الروحية خارج نطاق الاسلام ، والعودة خاصة إلى الأفكار والمعتقدات الدينية كالبابلية والایرانية القديمة الخ . . . وهذا الامتزاج بين هذه العقائد بما فيه من مؤثرات اسلامية ، سيؤدي إلى اختفاء الحقائق الأصلية في الاسلام في متاهات من الخرافات والبدع . ولقد أتاح ذلك كله لذوي النفوس المتفوقة ، الوصول إلى الراحة المعنوية من خلال التوافق مع مظاهر الحياة المختلفة ، على الرغم من كل المحن والأزمات الفكرية التي تعرضوا لها . أما أولئك أصحاب النفوس المتواضعة ، فقد كان مصيرهم التوقف في منتصف الطريق ، وهو ما حدث في القرون الأولى للهجرة ، حيث الناس تنقصهم القوة المعنوية للتخلص من وطأة الاسلام وتأثيره ، فلجأوا إلى تفسيره حسب أهوائهم واستنباطهم الأفكار التي كانوا بحاجة إليها ، متخلين عن كل ما تعلق بالفرائض الدينية التي استخفوا بها . وكانت وسيلتهم إلى ذلك « التأويل » (البحث في الباطن) الذي ارتكز أساسه على منزلة أهل البيت . وقد دفع ذلك الساخطين والمتذمرين إلى تأييد قضية الشيعة في الدعوة لآل النبي .

- 4 -

قد نتساءل هنا : ما هو موقف الأئمة من هذه النظريات الغريبة والمتطرفة ، التي كانوا محرضين عليها بشكل أو بآخر ؟ . . ولعل التاريخ

يحمل لنا الجواب على هذا السؤال . فقد انكر هؤلاء الاثمة في بادىء الامر تلك الصفات المبالغ بها والمنسوبة اليهم . فعلي رمى المغالين في النار ، لا سيما الذين ألّهوه ، ونفى عبد الله بن سبأ الى المدائن (1) . وجاء بعد ذلك ابنه محمد ، يشاركه آراءه الدينية هذه واستنكف عن استثمار النجاح الذي حققه اتباعه ، منكراً ما نسبوه اليه من احاطة بالعلوم الالهية (2) .

غير أن هذا الموقف السلبي للأثمة ، ما لبث أن تغير مع انحطاط الدولة الاموية . فالعلويون بدأوا يتحسسون آنذاك نتائج ما يمكن استثماره من هؤلاء المقدسين لهم والمفتونين بهم . وكان عمر الثاني ينكر على بعض الهاشميين حبهم لكثير وهو من الغلاة وصديق لأبي هاشم الذي مر ذكره (3) . وهناك رواية في كتاب الاغانى تتحدث عن حفيد علي هذا ونزعتة : « كان ابو هاشم يرسل العيون لينقلوا اليه اخبار كثير . فاذا ما قابله ابو هاشم قال له : فعلت كذا وكنت بمكان كذا . وقد اخبره ذات يوم ما دار بينه وبين رجل آخر من الحديث كلمة كلمة ، فصاح كثير : « انت رسول الله » (4) .

ولقد رأينا سابقاً أن ثمة حزباً يدعى « الهاشمية » ، كان يرى في أبي هاشم مخلوقاً يحيط بالعلوم الالهية وأنه الاحق بالامامة ، ونستطيع أن نبين مما رواه بعض المؤرخين ان أبا هاشم كان اول منظم لما عرف بـ « الدعوة »

(1) الشهرستاني ص 132 .

(2) ابن سعد ، الطبقات (مخطوطة Gotha) 1748 . انظر عن محمد بن الحنفية : (فبلغ محمدا انهم يقولون ان عندهم شيئاً أي من العلم قال فقام فينا . فقال انا والله ما ورثنا من رسول الله إلا ما بين هذين اللوحين . ثم قال اللهم حلا وهذه الصحيفة في ذؤابة سيفي » بالعربية .

(3) الاغانى : ج 8 ص 34 .

(4) نفسه .

واجتذب الانصار الى هذا الحزب (1) .

ومن الواضح ان هذه الدعوة ، وان كانت دينية الطابع في الاصل ، فانها لم تتوجه نحو متطرفي الشيعة فقط ، بل اجتهدت في التأثير على عدد كبير من المعتدلين وضمهم الى صفوفها ، خاصة في اوساط الذين لم يؤد بهم اضطهاد الامويين الى كراهية الاسلام . ولهذا كانت مجبرة على التوافق مع المباديء غير الاسلامية ، تلك التي لم يُكشف عن اسرارها الا لمن اعتنق هذه الدعوة . بيد أن ذلك لم يمنع وجود نوع من التدرج في تنظيم الحزب وضعه كبار الدعاة ، ما لبث أن تبلور في وقت لاحق ليصبح جزءاً اساسياً من نظام الدولة الفاطمية . ولكن الثغرة الوحيدة التي عاناها هذا التنظيم ، هي اشتراط الاخلاص التام للامام والطاعة العمياء لارادته ، ومن ثم الخوف من الدعاة ان يسيثوا استخدام مهامهم وتوجيه ما تلقوه من الاسرار والمعارف لمصلحتهم والدعوة لانفسهم .

وكان العراق - كما نعلم - مهد الدعوة الهاشمية ، حيث اتخذ كبار الدعاة مركزه في الكوفة ، ومنها انبث دعاته في البلدان المجاورة . وقد تفرد كتاب العيون (2) بتأكيد أن خراسان دون غيرها كانت مركز عدد كبير من الدعاة . بيد أنه من السهولة الحكم على خطأ هذا الاستنتاج ، اذ ان ما رواه لم يكن سوى مقدمة لما جرى من الحوادث فيما بعد . فهناك من القرائن ما يشير الى ان الدعوة الخراسانية ، انما بدأت مع ورثة ابي هاشم في الدعوة وهم ابناء العباس (عم النبي) (3) .

(1) الطبري : 3500/3 ، يعقوبي 356/2 وما بعدها ، ابن خلكان (طبعة Wüstenfeld) رقم 579 ص 100 .

(2) كتاب العيون : ص 1-17 . Fragmenta Historie. Arabie. P. 180 .

(3) ابن الفقيه (طبعة دي غويه) ص 315 . المقلسي ، ص 290 وما بعدها .

وتاريخ ذلك الاستخلاف ليس مجهولاً : فقد مات الامام أبو هاشم عام 98 هـ في الحميمة ، وهي إحدى قرى فلسطين على حدود الصحراء في شمال شبه الجزيرة ، حيث كان يعيش حفيد العباس واولاده بعد نفي عبد الملك بن مروان لهم من بلاط دمشق . ويروى أن أبا هاشم اوصى لهم بحقه في الامامة قبيل موته وأمدهم باسماء كبير دعائه في الكوفة ومن يليه من الدعوة وسبل الاتصال بهم . وهذا ما سيتحول الى امر واقع عندما يتولى محمد بن علي (العباسي) أعباء الدعوة بعد أبي هاشم كما سبق ان اشرنا (1) .

وليس من الصعب علينا ادراك الاسباب التي لفتت انتباه الامام الجديد الى خراسان . فقد كان اهلها يمتازون عن غيرهم من سكان البلاد المختلطة الاخرى (العراق مثلاً) . بالقوة والشجاعة ، كما ظلوا بعيدين عن اجواء الاحزاب السياسية في مراكز السلطة . فهي بالنسبة للدعاة العباسيين « بلد عزراء لم تنل منها الأهواء ولم تنقسمها الاختلافات الدينية » . وهذا ما يشير إليه الإمام (محمد بن علي بن عبدالله بن العباس) في خطبته التي نقلها الجغرافي ابن الفقيه : « اما الكوفة وسوادها فشيعة علي وولده ، وأما البصرة وسوادها فعثمانية تدين بالكف تقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل (2) . وأما الجزيرة فحرورية مارقة وأعراب كأعلاج ومسلمون في اخلاق النصارى . وأما أهل الشام فليس يعرفون الا آل أبي سفيان وطاعة بني مروان ، وعداوة راسخة وجهل متراكم ، وأما مكة والمدينة فقد غلب عليهما أبو بكر وعمر . ولكن عليكم بأهل خراسان فان هناك العدد الكثير والجلد الظاهر ، وهناك صدور سليمة وقلوب فارغة لم تنقسمها الأهواء ولم

(1) العقد الفريد 2/352. 181. Fragn. Hist. Arab. . ابن قتيبة (طبعة Wüstenfeld) ص 111 .

والعبارات المدونة سابقاً ص 44 حاشية رقم (3) .

(2) انظر ما سبق ص 30 حاشية رقم (3) .

يتوزعها الدغل ، وهم جند لهم أبدان وأجسام ومناكب وكواهل ، وهامات ولحى وشوارب وأصوات هائلة ولغات فخمة تخرج من اجواف منكرة . وبعد فاني إتفاءل الى المشرق والى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق « (٢) » .

على ان ما جعل اختيار هذه الولاية قراراً موفقاً.. وان لم تشر الى ذلك خطبة الامام - هو ان هذا الشعب القوي والمهاب ، كان قد عانى من الامويين اشد انواع الاستبداد ، وهو ما ألمحنا اليه في فصل سابق . بيد أنه ينبغي تذكير القاريء بحالة التذمر والكراهية التي اجتاحت الاهالي ازاء الادارة المتعسفة التي كان يرئسها العمال الامويون بسلوكهم المعروف ، ومن ناحية ثانية ، الرغبة القوية لديهم في المساواة والعدل ، تلك التي تجسدت في حركة الحارث بن سريج والتي أمدتنا بالكثير من الأدلة عن هذا الواقع . فخراسان اذن كانت الارضية الخصبة التي لا ينقصها سوى بذور الدعوة لآل البيت (١) . وفي الوقت نفسه كان دعاة العباسيين يظهرون حماسة خاصة ، يزيدونها توهجاً ما حل بهم من اضطهاد الامويين وسومهم العذاب قتلاً وصلباً . فكانوا يجوبون البلاد الخراسانية تحت ستار التجارة او الالتقاء بالانصار في مكة اثناء مواسم الحج . وكان هؤلاء سواء اليمانية من احفاد قحطان او المضرية من عرب الشمال ينتقلون من قرية الى مدينة ، يصورون استبداد الامويين بأبشع صورة ويصفونهم بالكفر رغم التظاهر بالاسلام . ولم يدعوا آنذاك لشخص ما ، ولكنهم كانوا يرددون دائماً امام الناس بأنه لا خلاص لهم الا بحكم آل البيت . وسرعان ما تكللت جهودهم بالنجاح ، بعد ان عرفوا كيف يستميلون العدد الاكبر من المؤيدين الى صفوفهم من ذوي الرأي والجاه ، الذين كان لهم الدور الكبير في قيام الدولة العباسية .

(*) يبدو ان ذلك له علاقة بالمضمون الفارسي لكلمة خراسان الذي يعني شروق الشمس (المترجم) .

(١) الطبري : ٢ / 1501, 1431, 1950 . الدينوري (طبعة Girgass) ص 337 .

وفي طليعة هؤلاء سليمان بن كثير الخزاعي الذي بايع جده الرسول تحت شجرة الحديدية⁽¹⁾ . وليس بعيداً أن يكون أبوه قد أقام في خراسان مع الجيوش العربية المرابطة فيها ، حيث كان مقره في (سفيدنج)⁽²⁾ ، وهي قرية تقع في واحة مرو . كذلك قحطبة بن شبيب الطائي من (شرنخشير) ، وكان من انصار علي⁽³⁾ ، وربما ارتبط بعلاقة وثيقة مع ابن سريج ، لما كان بينه وبين زعيم المرجئة من صلة جوار . وقد انشأ كلا الرجلين مع عشرة آخرين نوعاً من مجلس الشورى يتبع مباشرة داعي الدعوة ، واتخذ كل منهم لقب « النقيب » ، وذلك على غرار ما فعله الاسرائيليون حيث كان لهم مجلسهم المؤلف من اثني عشر حوارياً ، (القرآن اية 4 س 15) فضلاً عن نقباء اهل الشورى في المدينة الذين انتخبهم الرسول⁽⁴⁾ . وهذا المجلس نفسه تألف من سبعين شخصاً كان يطلق عليهم الدعوة⁽⁵⁾ .

وهكذا سار ما دبره العباسيون بشكل منظم ، الى ان طرأ حادث غير منتظر وادى الى اضطراب سياستهم كلها .

- 5 -

كانت الكوفة ، حيث انطلق الدعوة العباسيون ، في مطلع القرن الثاني الهجري مركزاً لتشيع متطرف غير اسلامي . وهذا يعود الى ما شهده العراق ، من المؤثرات الدينية التي حملتها العقائد المختلفة (كالفارسية

(1) الانساب للسمعاني (مخطوطة ليدن) ، وتحت Siqadendji انظر ايضاً :

Sprenger, Das Leben und die Lehre des Muhammad 111, 245.

(2) الطبري : 1595/2 .

(3) انظر هذه الكلمة في كتاب السمعاني .

(4) Sprenger, vol. 11 P. 532 .

(5) الطبري : 1586/2- 1988 .

القديمة والمأنوية والصابئة وغيرها) ، ومن المحاولات التوفيقية بين هذه العقائد بالذات كما سبق ان اشرنا . (انظر صفحة 43) وقد تعرض الاسلام نتيجة ذلك لغزو هذه الافكار ، رغم الحماسة التي ما انفك الدعاة يقومون بها في سبيل انتشاره . فما بين عهدي الخليفين علي والمنصور (مع تحول العاصمة الى بغداد) ، حكم بالاعدام على عدد غير قليل من الغلاة والمتجربين في « الاعتداء » على الاسلام وابتداع مذاهب جديدة . ففي الكوفة ظهرت الكيسانية التي ربطت بين طاعة الامام واوامر القرآن والهاشمية التي فتحت مع التأويل ، الباب الواسع على افكار مضطربة ومتناقضة لا حصر لها .

وكان على دعاة أبي هاشم ومن ثم العباسيين الذين نشأوا في هذا الجو بالذات ، ان يتشبعوا بهذه الروح غير الاسلامية ، وهنا لا أتردد في أن انسب الى الفئة الاولى التشيع للعقيدة الهاشمية التي - اذا لم اكن مخطئاً - كانت بمثابة القاعدة الاولى لانتشار هذه الدعوة .

اما الدعاة العباسيون فلا نعرف بالتحديد كيفية وصولهم الى اتمام المهمة التي اضطلعوا بها ، وهذا يعود الى شدة تكتمهم والى الاوامر بعدم فضح اسمائهم (1) ، ومن ثم ابقاء شخصية الامام غامضة حتى تحين ساعة الخلاص ، دون ان يفصحوا بشيء لانصارهم المعتدلين عن مضمون عقيدتهم التي بقيت سرّاً لا يعرفه الا القليلون جداً . على ان ثمة شيئاً لا مجال لانكاره ، هو ان هؤلاء الدعاة كانوا في الحقيقة متفانين في الدفاع عن قضيتهم ويواجهون مصيرهم بكل شجاعة من أجلها ، مما يذكرني بالموت البطولي لشهداء البابية Babisme ، والذي لا يمكن إرجاعه إلا لقناعة دينية متأصلة (2) .

(1) الطبري : 2/ 1988 (س 3) .

(2) نفسه : 2/ 1501 وما بعدها .

وعن هذه القناعات نذكر ما رواه الطبري عن المدائني (المؤرخ المتوفى سنة 215 هـ) ، فهي خير مثال على ذلك : « ان رجلاً من الراوندية كان يقال له الابلق وكان أبرص ، فتكلم بالغلو ودعا بالراوندية ، فزعم ان الروح التي كانت في عيسى بن مريم صارت في علي بن أبي طالب ثم الائمة في واحد بعد واحد الى ابراهيم بن محمد (سبط العباس عم النبي) ، وأنهم استحلوا الحرمات . فكان كل رجل منهم يدعو الجماعة منهم الى منزله فيطعمهم ويسقيهم ويبيع لهم « الحرمات » . فبلغ ذلك اسد بن عبد الله فقتلهم وصلبهم . فلم يزل ذلك فيهم الى اليوم ، فعبدوا أبا جعفر المنصور وصعدوا الى قصره (الخضر) فألقوا انفسهم كأنهم يطيطون » . وخرج جماعتهم على الناس بالسلاح فأقبلوا يصيحون بأبي جعفر : أنت أنت (يريدون ان يقولوا انت الله) .

وحول عقيدة الروانديين يمكن العودة الى كتابات :

Herbelot, Bibliotheca Orientalis i. V

Weil Gesch. D. Khalifen 11. 37 suiv.

. Müller, der Islam in Morgen- und Abendland 1. 494

فهي تستحق الدراسة ، خاصة أنها تجعل معلومات المصادر التي اعتمدنا عليها فيما يتعلق بهؤلاء اكثر وضوحاً ، ولكن ما يعيننا المماثلة لعقائدهم . ولا يشك في نفس الوقت بأن الذين صلبهم في هذا المجال ، ما نسبه المدائني الى

(1) Selecta Historiae Haledi, ed. Freytag. P. 15, Theophilos ed Boor P. 430

ينسب الى طائفة النصيرية من الفرس حتى اليوم مقدرة الطيران في الهواء

De Gobineau, trois ans en Asie, P. 367 suiv. Zeitschr, de M. G. XLV, 590, N. 2

وينسب الى بعض البوذيين .

دعاة العباسيين من الافكار أسد بن عبد الله والي خراسان ، انهم كانوا من الراوندية (1) .

ولعل الدليل الذي نمتلكه على ذلك ، هو ما تذكره مصادرنا عن ثالث الدعاة المعروف بـ « خدّاش » (من خدش ومزق بأظافره تدليلاً على تمزيقه الدين) ، الذي كان يعمل بصناعة الفخار في الحيرة بجوار الكوفة . وكان ايضاً مسيحياً قبل ان يعتنق الاسلام ويقوم بتدريس القرآن . ثم تحول الى الدعوة العباسية ، حيث ارسله كبير الدعاة في الكوفة الى خراسان لاستقطاب المؤيدين لحق محمد بن علي . غير انه سرعان ما تراجع عن دوره هذا لينقلب على الامام العباسي ، ويروج عنه عقائد متحولة ويشرّ جهراً بالافكار الخرمية ، الداعية الى اباحة النساء (تحت ستار الاشتراكية المطلقة) . ولقد اسهم ذلك في فتور العلاقة بين الامام وشيعة خراسان ، امتد الى ما بعد سنة 118 هـ حين قتل خدّاش وقطعت أطرافه بأمر من الوالي أسد بن عبد الله (2) .

وهذه المعلومات - رغم اقتضاها - قد تسمح لنا باعتبار - خدّاش أحد هؤلاء الراونديين الذين اتى على ذكرهم المدائني . على ان هذه المعلومات بما فيها رواية هذا الاخير ، ليست كافية لاعطاء رأي محدد عن الطابع الحقيقي لمقيدة هذا الداعي العباسي ، لذلك سنقتصر على ابداء بعض الملاحظات العامة عنها .

بقدر كان المسلمون السنة لا يعرفون شيئاً عن هذه الطوائف الغامضة التي كانت تمقت الديانات السماوية المثقلة ، حسب رأيها ، بالفرائض ، وتحلم

(1) أمر أسد بقتل دعاة من العباسيين في السنوات 107- 108- 117- 118 .

(2) الطبري : 2/ 1588 .

بشيء أكثر سموً وارتفاعاً يهدف الى ارساء نواة روحية لجميع الاديان .
ومن الامثلة على ذلك ، اعلان العديد من هذه الطوائف أن اوامر القرآن
ليست لها قيمة بالنسبة للمؤمنين الحقيقيين الذين استوعبوا اسرار العقيدة .
ولم يكن ذلك سوى محاولة لتسويغ تلك النظرية التي تبيح جميع انواع
الملذات المحرمة . وقد اعتقد بعضهم ان هناك علاقة بين اسماء هذه
الطوائف . فالخرمية مشتقة في الغالب من خرم (مدينة في بلاد ميديا)^١
وهي تعني بالفارسية « اللذة » . وعندما نتكلم عن « خرم دينيا » لا يراد
بذلك سوى الاشارة بأن هذه الطوائف لا تعرف « ديناً » سوى اللذة .
يضاف الى ذلك التطور الذي اصاب منزلة المرأة في مفاهيمها ، فأصبحت
أرقى مما كانت عليه بصورة عامة في البلدان الشرقية ، واتيحت لها المشاركة
مثلاً في الاجتماعات الدينية^٢ . الا ان ذلك لم يكن على - ما يقال - الا
تسويغاً لتغطية امور غير اخلاقية .

ولا بد لنا من الاعتراف بأن موقف بعض المتطرفين ، كان له اثره العميق
في كراهية المسلمين السنة لهؤلاء الخرميين^٣ . بيد أن ما ذهبوا اليه من
الاستمتاع باللذة لم يكن العامل الوحيد الذي جلب اليه هذا الكره . فقد
جاءت الاتجاهات الحديثة التي قام بها براون Browne عن البابية^٤ تؤكد
وجهة نظرنا في هذا الموضوع . ولم توفر المصادر الرسمية لمؤرخي الفرس ،

(1) Müller, der Islam in Morgen- und Abendland 1, 505 .

(2) De Gobineau, 1. 1. P. 361 de sacy, Exposition de la Religion des Druses, 11. 397

suiv. Browne, a year amongst the persian P. 216 Browne, 11 P. 523.

(3) . Browne, 11 P. 523.

V. «The Babis of Persia» . Journal of the Royal Asiatic Society XXI. P 881 suiv . et (4)

«A traveller, Snarrative Written to illustrate the episode of the Bab» .

البابيين من اتهامهم بالشدة نفسها التي كان المسلمون في القرون الهجرية الأولى يقذفون بها الخرمية . وقد زعم هؤلاء عن البابيين قولهم : حتى تبسط مملكة « باب » سلطانها على العالم قاطبة ، وحتى تسن قوانين جديدة تنظم الحياة الروحية والدينية ، فإن جميع البابيين في حل (باسم باب) من إطاعة الشريعة الاسلامية ، وان كل شيء مشترك بينهم سواء في ذلك النساء أو الممتلكات (1) . هذا وقد نشرت مجلة طهران اليومية مقالات في تكفير البابيين وميول عقيدتهم الى الاشتراكية ، تلك التي لم تكن سوى نموذج آخر لشيوعية مزدك (2) .

ولكن براون رغم المسح الدقيق الذي أجراه على كتب البابية لم يجد فيها شيئاً من الغلو الذي نحن بصددده في هذه الدراسة . فعلى العكس من ذلك فإن جميع هذه الكتابات ينحيم عليها جو من الاخلاقيات والاحاسيس الانسانية . واذا كان التخلي عن الاشتراكية في بعض مجتمعاتهم ما يعتبر من المآخذ عليها ، فإنه من المستبعد جداً ان يتخذها زعماء الطائفة قاعدة ثابتة ، خاصة فيما يتعلق بأشترائية الاملاك والنساء التي لم يرد لها ذكر في هذه الكتب .

ولذلك ينبغي علينا ان نأخذ بتحفظ كل ما أمدنا به المؤرخون العرب عن هذه الطوائف الخرمية . فما كانوا يسمونه « استحلال الحرمات » ، إنما هو صادر في الحقيقة عن حالة نفسية مشابهة لتلك التي تجلت عند بعض الناس مثل جهم بن صفوان (انظر ما سبق ص 31 وما بعدها) ، الذي لم يسلم من قذفه بنفس التهمة (3) . ولم يكن ذلك سوى احتقار مبرمج أو تغطية

(1) Mirza Qasim beg dan le journ. Asiat, 1866 1. 482 .

(2) حول مزدك والمزدكية انظر : Naldcke, Geschichete Der perser und Arber, P. 455 suiv. .

(3) الطبري : 1585/2 (ص 8, 9) .

لاضطهاد هذه القوميات ، ومن ثم تسويغ لجمع الثروات على نحو من الابتذال . اما فكرة التجسد التي ضمنها الراونديون معتقداتهم غير الاسلامية ، فإنها تبدو لنا محاولة لصهر العقيدة السبئية مع الافكار الكيسانية التي تقول باستمرارية النبوة . واستناداً على ذلك فإنه من الجائز أن يكون (خدّاش الخرمي) أول من دعا الى هذا المذهب الذي بشر به المصلحون الباطنيون من الفرس ، وهو يؤمن بتجسد الحكمة الالهية ودورها في تثقيف وقيادة الانسانية جمعاء . اما النبوة فلم تكن بالنسبة اليهم مجرد فترة زمنية من الوحي ، وانما هي حكمة الهية دائمة الاشعاع بنورها على الارض ، سواء اتخذت شكلاً ظاهراً او بقيت مستترة في مقرها السماوي .

- 6 -

ليس من المستبعد ان يكون « الداعي » خدّاش قد تجاوز حدود مهمته وزعم لنفسه - كغيره من الدعاة - احاطتها بالحكمة الالهية ، ومن ثم التصرف كصاحب دعوة (1) ، بعد أن كان يأتمر بأوامر رئيسه كداعية عادي . وبهذا يكون قد تحقق ما كان ينجس الوقوع فيه ، وهو تمادي الدعاة بما لديهم من الاسرار ، فيذهبون بعيداً في استغلال الدعوة لانفسهم . ولقد استطاع خدّاش استمالة بعض النقباء ومنهم احد اولاد سليمان بن كثير نفسه (2) . وهكذا انقطعت الصلة بين الخراسانيين وكبير الدعاة في العراق ، حيث بقيت على ذلك حتى موت خدّاش .

ولكن قضية العباسيين لم تختف تماماً ، رغم الخطر الذي احدث بها على كافة الجبهات . ففي الحركة الشيعية عامة لا ينبغي اعطاء الفرق المتطرفة

(1). انظر سيرة اتباعه في الملحق رقم 6 .

(2) . Opkomst der Abbasiden P. 40 N. 4 .

اهمية كبيرة (حركة خدش مثلاً) ، اذ ان هذه العقائد وإن استطاعت ان تستميل بعض النخبة وتوقظ العواطف في النفوس ، وان تبهر الناس بوعود براءة في السعادة الابدية ، فإنها فشلت مع الوقت في اقناع الجماهير بأفكارها الباطنية ، وارتدت على اعقابها لتعيش في الظل . على ان الخراسانيين اختلفوا كثيراً في ذلك عن اهل فارس الغربية (ميديا والعراق وبلاد الفرس نفسها) ، حيث كانوا اقل ميلاً الى التأمل والجدل ، ولا يزال عدد كبير منهم على حماسة شديدة لمذهب السنة حتى هذا اليوم . ولم تكن كراهيتهم للامويين باعثها سوى النقمة على حكمهم الجائر ونيرهم الذي لا يحتمل ، وأما تعاطفهم مع اهل البيت ، فكان توقفاً الى العدالة التي انتظروها على ايديهم ، بحيث لم يفضلوا إماماً على آخر منهم . ومن هذا المنطلق لم يجدوا ما يحملهم على التردد في الترحيب بالعباسيين ، عندما آلت اليهم الخلافة فتقبلوها من دون تدمير وخدموها بكل اخلاص . وكان الدعاة الذين اوفدهم العباسيون من الكوفة ، يشكلون اداة خطرة على دعوتهم ، وذلك في معرض استمالتهم لهؤلاء الخراسانيين ، الا ان استخدامهم كان امراً لا بد منه في تلك الفترة ، حتى اذا نجحوا في تثبيت دعائم الدعوة ، أخذوا يبحثون عن بديل اكثر جدارة واخلاقاً .

ولقد وجد العباسيون ضالتهم في « النقباء » ممثلي الحزب الخراساني وعلى رأسهم سليمان بن كثير . ولعلنا معنيون هنا بالحديث عن هذا الحزب ، للدلالة على التفاوت الكبير بين اوضاع هؤلاء النقباء وبين الدعاة العراقيين . ذلك ان الاوائل الذين نشأوا في خراسان وأقاموا على مقربة من مرو ، لم تختلف معتقداتهم حسب رأيي ، عن تلك التي كانت لدى الاكثية الساحقة من مواطنيهم ، ولم ينجح الدعاة في اجتذابهم الا لانهم لامسوا الحس السياسي عندهم ، دون التعرض مطلقاً لعقائدهم الخاصة .

ويروى في هذا المجال ان يميناً في ثورة الحارث بن سريج قال للاخير : انه لا يريد العمل الا بكتاب الله . فصاح احد النقباء (قحطبة بن شبيب) « لو كان صادقاً لامدده الف عنان » (1) . وليس ثمة مغالاة او تطرف في هذه الاقوال ، فهي نابعة عن مسلم تقي يرى العدالة والحق في كتاب الله . وهذا ما تميز به رجال الحارث بن سريج واتباعه ، لانهم عرفوا كيف ينتظرون اللحظة المناسبة ، ويدركون الحاجة الى جيش قوي ، متهيء بعناصره الملتزمة للانقضاض على الامويين وطردهم . وهؤلاء لم يترددوا في الاندفاع نحو الدعاة والانضمام الى صفوف الحركة العباسية .

وكان بعض النقباء قد تعاطف مع خداهش في دعوته الخرمية ، الا أن الاكثرية منهم عبروا عن سخطهم الشديد على هذه الدعوة ، غير انهم تفهموا ايضاً في ذلك الوقت سياسة الدعاة ، وأدركوا انهم خدعوا بدعوة لم تحتو في الجوهر سوى على النظريات المبتدعة وعلى كل ما هو بعيد عن الدين . وعندما ارسل اليهم كبير الدعاة ، مبعوث الامام الذي تبرأ من خداهش ودعوته ، رفضوا في بادئ الامر الاستجابة له او الاطمئنان اليه . ولم ينجح الامام (محمد بن علي) في اجتذابهم الى صفوفه ، الا بعد ان « بعث اليهم بعصي مضببة بعضها بالحديد وبعضها بالشبه . فقدم بها بكير وجميع النقباء الشيعة ، ودفع الى كل رجل منهم عصا ، فعلموا انهم يخالفون لسيرته فرجعوا وتابوا » (2) .

وتذكر هنا بعض المصادر الزيارة التي قام بها سليمان بن كثير للامام عام 120 هـ (3) ، اي بعد سنتين من وفاة خداهش . على أن أحداً لا يشير الى

(1) الطبري : 2/ 1930 .

(2) الطبري : 2/ 1640 .

(3) Fragmenta His, Arabe P. 182 .

ما أسفرت عنه هذه الزيارة ، باستثناء بعض الملاحظات العامة ، الخالية من اية قيمة تذكر . بيد أنه ليس من العسير التكهن والاستنتاج ، بأن محصل هذه الزيارة هو الاتفاق الذي ساد العلاقة بين الخراسانيين والزعيم العباسي .

وفي الحقيقة لم نسمع بعد ذلك ذكراً عن الدعاة المرسلين من العراق ، حيث اضطلع سليمان بن كثير⁽¹⁾ بمقاليد الدعوة في خراسان .

وهكذا توصل الشيعة دون غيرهم من الاحزاب التي تصدت للامويين ، الى تشكيل حركة منظمة تتمتع بكل مقومات النجاح . على ان الكوفة لم تعد تلك المدينة صاحبة الدور الرئيسي في تلك الحركة ، حيث كان اهلها خليطاً من مختلف العناصر ، وعاجزين رغم حماسهم عن الالتزام بموقف يتطلب الصمود والنفس الطويل .

وخلافاً لذلك كانت خراسان تستقطب موالين ، أقل غلوا ولكنهم اكثر التزاماً بقضية اهل البيت . وفي الوقت الذي شهد صراعاً من دون جدوى بين متطري الشيعة وبين الخوارج في العراق وميديا ، كان بنو العباس يحققون بفضل قادتهم الدهاء ، النجاح الكبير في ضم الشعب الخراساني المحارب الى جانب قضيتهم .

ولم يبق امامنا سوى البحث عن الدافع الرئيس لثورة هذا الشعب ضد الخلفاء الامويين ، في الوقت نفسه الذي كان هؤلاء على اقتناع بانتصارهم على جميع خصومهم ، وذلك الدافع لم يكن في الحقيقة سوى العقيدة « المهدية » .

(1) المقرئزي ، المفق . المكتبة الوطنية في باريس . ورقة 65 . انظر ايضاً :

336 Quatremère dans le journal Asiatique 1835, 11 وكذلك الملحق رقم 6 .

القسم الثالث

المعتقدات المهدية

- 1 -

يجب ان لا يفوتنا في دراسة تاريخ الاسلام والشرق عامة ، مدى الدور الذي يحتله عامل التنبؤ ، وتأثير الروح الشرقية بكل ما له علاقة باستكشاف الغيب واحداث المستقبل .

وقد خصص ابن خلدون في « مقدمته » فصلين من أهم فصولها لدراسة هذا الموضوع⁽¹⁾ . فكان المؤرخ الشرقي الوحيد الذي أدرك أهمية هذا النوع من التنبؤ ، وأول من حمل عليه واثبت بطلانه . اما عندنا نحن الغربيين ، فالمهدية - أو المهدي المنتظر تحديداً - استأثرت باهتمام المستشرقين منا ، لما لها من تأثير على سياسة الشرق حتى اليوم . والدراسات التي قام بها كل من ج . درامستيتير J. Dramsteter وسنوك هرجرنج Snouck Hurgronje ، عن المهدي لا تخرج عن طابعها الكلاسيكي⁽²⁾ اما المؤرخون من امثال دي غويه De Goeje في اطروحاته عن القرامطة ، فقد عرض مطولاً لتأثير هذه

(1) Notices et Extraits, Tom. XVII P. 142-201, traduction P. 158-237

(2) Le Mahdi depuis les Origines de L'Islam jusqu'a nos jours, par james Dramesteter.

Paris 1885. Snouck Hurgronje, der Mahdi, Separatabdruck Von der Revue

. Coloniale Internationale 1886

التنبؤات (خاصة تلك التي تركز على بعض قواعد التنجيم) ، على مسار احداث القرن العاشر الهجري⁽¹⁾ . على ان الآخرين أهملوا غالباً هذا الموضوع ، دون ان يحضرنى في هذا المجال سوى معلومات عامة تركها لنا دي ساسي De Sacy وكاترمير Quatremère وويل Weil ودوزي Dozy وبالنسبة لي فقد خصصت في كتابي ، عن استيلاء العباسيين على الخلافة ، فصلاً خاصاً بالتنبؤات التي كان يؤمن بها الناس في عهد الامويين⁽²⁾ . وما ظهر من الابحاث بعد ذلك يتيح لي اعطاء مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع .

ان المعلومات التي قمت بتدوينها ، كان لها علاقة بدون شك بتلك الطريقتين المختلفتين اللتين عولجت بهما الامور المستقبلية . فهي اولا عبارة عن تنبؤات متناثرة ، ذات مصدر مجهول في الغالب ، يتعلق بموت بعض الشخصيات الشهيرة او بحدث كبير الهمية . ولدينا بضعة امثلة على ذلك :

كان المختار الزعيم الشيعي المعروف يعتقد انه « ذلك الرجل من ثقيف الذي يفتح عليه بالمدار (مكان بين واسط والبصرة) فتح عظيم » ، على أن نبؤة المختار تحققت بعد ذلك في ثقيف آخر هو الحجاج بن يوسف ، الذي انتصر على الثائر عبد الرحمن بن الاشعث⁽³⁾ . والحسين بن علي رفض اعلان الثورة في الحجاز بعدما أخبره أبوه « أن بها كبشاً يستحل حرمتها »⁽⁴⁾ . وعندما قتل حفيده زيد ، تذكر هشام بن عبد الملك تلك النبؤة « ان شاة

(1) De Goeje, Mémoire sur les Garmathes du Bahrain et les Fatimides, P. 115 suiv.

(2) Opkomst der Abbasiden, P. 132 suiv.

(3) الطبري : 2 / 748 .

(4) نفه : 2 / 276 .

ستذبح في العراق» (1) . وثمة نبؤة ثالثة تتحدث في هذا الموضوع « والله انك الازيرق المذبوح فيها كما تذبح الشاة » (2) . وكان احد المتنبئين قد كشف للحارث بن سريج موته تحت شجرة زيتون او غيراء (3) ، حيث تحققت هذه النبؤة بكل تفاصيلها . وينسب ايضاً الى الاصبغ بن عبد العزيز البراعة في علم الغيب (4) ، وكذلك ابنته دحية ، وأنه حين رأى آثار جرح على جبهة اخيه عمر صاح قائلاً : « هذا أشج بني مروان الذي يملك » .

وتجدر الملاحظة أن هذه التنبؤات كانت سرية في الغالب . وإذا ما حدا الامر الى اكتشاف اصحابها ، فمعظمهم كان في الاصل على اليهودية او المسيحية قبل اعتناق الاسلام (5) .

وكذلك تنبأ يهودي (رأس الجالوت) بموت الحسين حفيد الرسول على مقربة من كربلاء (6) . كما تنبأ بموت عمرو بن سعيد ، يهودي آخر وهو ابن كعب الاحبار (7) .

والى جانب هذه التنبؤات، المختلفة ، وجدت كتب في كشف الغيب . وهي لم تكن معروفة للعرب في بادىء الامر ، ولكنهم اقتبسوها عن اليهود والمسيحيين ، حيث كان لهم انبياءهم الذين حفظوها منذ زمن بعيد .

(1) نفسه : 846/2 .

(2) الطبري : 164/3 .

(3) نفسه : 1934/2 .

(4) كان عالماً بخبر ما يكون (بالعربية) . ابن قتيبة ، المعارف ص 184
Wüstenfeld (Rgeister, Geneal, Tabel)

(5) الطبري : 2403/1 (ص 15) و 2410 (ص 2 وما بعده) .

(6) نفسه : 287/2 .

(7) نفسه : 786/2 .

وكانت بينها كتب في التفسير والالغاز والرموز المبهمة ، الى اخر ما وصل العرب في هذا المجال ، وذلك عبر القسوس والرهبان والقبط واليهود وغيرهم .

وكان الحجاج قد بحث طويلاً عن موقع ملائم حول نهر دجلة لبناء مدينته (واسط) ، حين التقى براهب يرمي التراب في النهر في ذلك المكان . فقرأ هذا الاخير في كتبه ، بأنه سيقام ، حيث تبول دابته ، مسجد يعبد فيه الله وتقام به الشعائر حتى تحين الساعة (1) . وفي هذه الكتب وغيرها نجد اوصافاً لاشخاص دون اسمائها أو بالعكس (2) . وكان الخلفاء يعودون اليها لاستكشاف الوقت الذي سيقضونه في الحكم ، كيزيد بن عبد الملك الذي اخبره يهودي بأنه سيتولى الخلافة اربعين عاماً ، فتصدى لهذه النبوة يهودي اخر وقال : « كذب لعنه الله ! انما رأى انه يملك اربعين قصبة ، والقصبة شهر فجعل الشهر سنة » (3) .

وقد سميت هذه المؤلفات بالكتب او الكتب القديمة Kotob Qadimat (4) . وثمة كتاب منها يعود تاريخه الى القرن الاول الهجري ، هو كتاب دانيال الذي يحتوي على بعض التنبؤات ، ذكر فيها عمر بن عبد العزيز حاملاً اسم « الدردوق الاشج » (5) (الولد الجريح) . وقد انتشرت كتب دانيال وتنبؤاته فيما بعد انتشاراً واسعاً ، وعمت نسخ منها مكاتب المتحف البريطاني وفيينا وغوتا والاسكوريال ، بيد أن واحدة منها لا تمت

(1) الطبري : 1126/2 .

(2) نفسه : 1138/2 .

(3) نفسه : 1464/2 .

(4) العقد الفريد 447/2 . الطبري : 25/3 .

(5) ابن قتيبة ص 184 . دردوق ، كلمة ارمنية الاصل .

الى القرن الاول الهجري .

ولقد نافست كتب دانيال في شعبيتها كتب الجفر Djafr، المشتق اسمها من كتاب للتنبؤات مخطوط على جلد بعير (جفر) . وهو منسوب الى بيت الرسول ، خاصة علي وحفيده جعفر بن محمد الصادق (1) .

اما كتب الملاحم Malahim وهي عبارة عن اشعار تتضمن تكهنات عن احداث المستقبل ، فيعود تاريخها كذلك الى القرن الاول الهجري . وبعد موت زيد بن علي (في عهد هشام) ، تعرض الخراسانيون لاضطرابات شديدة حين «ظهر الدعاة ورؤيت المنامات وتدورست كتب الملاحم» (2) . وكلمة ملحمة تعني أصلاً معركة أو موقعة (3) وملحمة (بالعبرية) . ولقد استخدمت في بعض العبارات التي مر ذكرها بالمعنى المجازي للدلالة على حادثة خطيرة لا مفر من وقوعها (4) ، ومن ثم بالمعنى المستقبلي للحوادث ودخلت في الشعر المتنبئ بعالم الغيب . ومن الوسائل الاكثر شيوعاً في الملاحم ، الرمز الى الاشخاص بحرف واحد كأن يقال مثلاً : « ق » سيقتل « م » بمساعدة « ج » ، ثم يأتي « ش » ويحقق انتصاراً حاسماً الخ . . وفي عهد آخر الخلفاء الامويين كانت تتردد النبؤة : « ع » بن « ع » بن « ع » سيقتل « م » بن « م » بن « م » . وقد أول الناس هذه الرموز باسم الخليفة

(1) مقدمة ابن خلدون . ترجمة De Slane ص 214 وما بعدها . من المشكوك فيه ان يطلق اسم حيوان

على جلده . ولا يستبعد ان تكون كلمة (جفر) من اصل اجنبي (قبطي او يوناني على الارجح) .

(2) اليعقوبي : 392/2 .

(3) الطبري : 2651/1 (س 4) 2132/3 .

(4) ملحمة كتبت علي (بالعربية) الطبري 607/2 (س 8) . ابن هشام . طبعة (Wüstenfeld) 816

(س 15) . اليعقوبي 215/2 . Fragn. Hist. Arab. 561

الاموي مروان بن محمد بن مروان وعبد الله بن علي بن عبد الله (؟)
العباسي « .

- 2 -

تحدثنا في الفصل الاول عن التنبؤات المرتبطة بأشخاص او بحوادث معينة ، ويبقى ان نتحدث عن نوع آخر من التنبؤ ، لا يقل تأثيراً وأهمية عما سبق ، وهو التنبؤ بنهاية الوجود (مصير العالم) .

هذه التنبؤات تعود كذلك الى اصل يهودي او مسيحي ، قبل أن تكتسب طابعها العربي في القرن الاول الهجري . وقد وصلت الى المسلمين على شكل تنبؤات مجهولة المصدر وإما تحت ستار من الاحاديث الموضوعة ، التي نقلها غالباً اليهود او النصارى ممن اعتنقوا الاسلام . وبفضل هذا النوع من التنبؤ ، اكتسب شهرة واسعة كل من وهب بن منبه وتميم الداري وكعب الاحبار . ولقد روى المقرئزي طرفة عن هذا الاخير ، ربما تكشف المصدر الذي كان هؤلاء يستمدون منه معلوماتهم ، وتظهر لنا في نفس الوقت سخرية الناس من هذه الادعاءات التكهنية . فقد التقى كعب مع محمد بن حذيفة (ابن أبي حذيفة) على متن سفينة ، فسأله هذا الاخير متهمكماً « هل هذا السفر مذكور عندكم في التوراة ؟ » . فأردف كعب قائلاً : « اني أجد عندنا في التوراة شاباً أشعر يضرب حتى يموت كما يموت الحمار وأخاف ان لا يكون أنت » (1) .

(1) De Sacy, Chrestomthie Arabe (2e ed) tome 11, P. 298 suiv. Journ. Asiat. 1860. P.

134.

. Dozy, supplément, s, v.

الطبري : 1903/2 (س3) . المسعودي : 108/6 .

(2) انظر محمد بن حذيفة في المقفى للمقرئزي (مخطوطة ليدن) .

والحديث عن الآخرة معروف في القرآن وهو من مبادئه الأساسية ، أو ما يعبر عنه باقتراب الساعة (يوم الحساب) الذي كان معروفاً لدى المسيحية من قبل . بيد انه لا يوجد ما يشير الى تحديد تلك الساعة وما يسبقها من الاضطرابات ، ومن ثم عودة المسيح وظهور « المهدي » و (الدجال) . ولكن ذلك ورد في « الاحاديث » ، حيث اصبحت جزءاً من المعتقدات الاسلامية في عهد الامويين . وهي لم تقف عند هذا الحد ، بل شغلت الافكار بحماسة لا تقل اندفاعاً عن مسألة قيام « الساعة » في عهد الرسول .

أما عصر الاضطراب ، فيرمز إليه اللاهوت الرباني بكلمات Kheble Ham- Machiakh (آلام طفولة المسيح) . وهي ذات مدلول يشير عادة الى الضجة والاضطرابات . ومن المثير ان يأخذ في « الحديث » المعنى نفسه الذي ورد في العبرية اي القتل (هرج) Hereg . وقد أشار الرسول في « حديثه » إلى أن الكلمة الأخيرة لها مفهوم القتل عند الاثيوبيين (١) (الاحباش) . ومن الواضح ان اصل هذه الكلمة (هرج) مأخوذ عن العبرية وليس عن الاثيوبية التي ليس فيها مصدر « ه . ر . ج » . H. R. Dj.

ومن الممكن جداً ملاحظة التكهن بـ « المهرج » في عبارة الزبير (عندما رفض اهل البصرة الانضمام اليه ضد علي) : « انها هذه الفتنة التي كنا نتحدث عنها » (٢) . على ان هنالك من الادلة ما هو أوضح من ذلك ، خاصة ما ورد في الاحاديث التي جمعها البخاري وأبو داود وغيرهما . وما يهمنا في هذا الموضوع قول الرسول (٣) لاولئك الذين سيلتزمون بالحياة في

(1) البخاري : (طبعة القاهرة) 4 / 159 .

(2) ابن الاثير : 3 / 178 .

(3) البخاري : 2 / 160 .

الحروب الاهلية التي ستندُرُ قرنها بين العرب : ستكون فتن ، القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشي ، والماشي خير من الساعي . من تشرف لها تستشرفه . فمن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليعذبه . وهنالك حديث آخر من هذا النوع « : « يوشك أن يكون خير مال المسلم غنم يتبع بها شغف الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن » . ومن هذا الحديث الأخير هنالك روايات مختلفة تميز بها كتاب الطبقات لابن سعد (١) الذي يقول : « قدم المختار بن أبي عبيد الكوفة ، فهرب منه وجوه أهل الكوفة » . فقدموا علينا من البصرة وفيهم موسى بن طلحة بن عبيد الله (أحد أصحاب الرسول) . وكان الناس يرونه في زمانه هو المهدي . قال (خالد بن سُمَيْر) فغشيهم ناس من الناس وغشيته فيمن غشيته ، فإذا شيخ طويل السكوت قليل الكلام طويل الحزن والكآبة ، إلى أن قال يوماً : « والله لأن أكون أعلم أنها فتنة لها انقضاء أحب إلي من أن يكون لي كذا وكذا وأعظم الخطر » . فقال رجل من القوم : « يا أبا محمد ! ما الذي ترهب وأشد أن تكون فتنة قال : ارهب « الهرج » . قال « وما الهرج » ؟ قال الذي كان أصحاب رسول الله (ص) يحدثون عنه ، القتل بين يدي الساعة لا يستقر الناس على إمام حتى تقوم الساعة عليهم . وهو كذلك وأيم الله لئن كان هذا لوددت أني على رأس جبل لا أسمع لكم صوتاً ولا أرى لكم داعياً حتى يأتيني داعي أبي » .

أما المسيح الدجال Antechrist ، كما يسميه العرب ، فهو من اصل ارامي . Daggolai Mechikhe Hexpal. Dan. XIV; 20 Mechikhe- daggolé Mat xxiv 24

-
- (1) أبوداود (طبعة القاهرة 1280) 133/2 (س 23) . البخاري 161/4, 199/2 .
(2) مخطوطة Gotha رقم 1748 . ورقة 108 وما بعدها . وقد اوردت النص في الملحق رقم 5 .

ولم يرد له ذكر في القرآن ، غير ان « الاحاديث » اشارت الى يهودي من المدينة هو صاف بن صائد أو ابن الصياد ، الذي أعلن الرسول أنه هو الدجال . ومنذ ذلك الحين استنكف الجميع عن معاشرته أو التحدث اليه (1) . هذا وقد سمي المتوكل الليثي (2) أحد الشعراء المعاصرين للمختار هذا الأخير في قصيدة له بالدجال . كما أخبر يهودي من سورية عمر بن الخطاب ، بأن الدجال سيخرج من قبيلة بنيامين والعرب على باب لدّ (3) Lydda .

وعندما بلغ هؤلاء مدينة نهاوند صاح الرهبان والقسس من اعالي الاسوار « يا معشر العرب لا تعنوا فإنه لا يفتحها الا الدجال او قوم معهم الدجال » . ولقد دخل العرب المدينة بفضل مساعدة صاف بن صائد الذي كان يقاتل في صفوف المسلمين (4) . وعندما اختفى هذا الأخير بصورة غامضة اثناء معركة الحرة (63 هـ) ، اخذ العرب يبحثون عن بديل يقوم بالدور نفسه . ولان الدجال هذا كان أعور العين اليمنى - حسب ما وصف آنذاك - أصبح للعوور حظ كبير في هذا المجال (5) . وكان ابراهيم بن عبد الله ابن مطيع أعور العين ، فأراد يوماً عمارة أمير الكوفة في حضرة الخليفة هشام بقوله : « مولاي ! لولا ما اخاف من غضبه عليك وعلى المسلمين لاجبته .

(1) Sprenger, Das Leben und die Lehre des Muhammad, III. 92, N. 31 تاج العروس

402/2 ، أبو داود 140/2 ، الترمذي 93/2 وما بعدها ، صحيح مسلم (طبعة القاهرة 1290 هـ)

377/2 وما بعدها . البخاري 2566, 2565/4 . الاغانى 25/19 . ونستخلص (من الطبري

1 2566, 2565/4 والاغانى 25/19) انه كان شخصية تاريخية .

(2) الطبري : 686/2 . أبو داود 140/2 .

(3) نفسه : 2403/1 .

(4) نفسه : 2565/1 .

(5) الاغانى : 35/8 ، زهر الاداب : 320/1 .

قال : وما تخاف من غضبه ؟ قال : بلغني ان الدجال يخرج من غضبة يغضبها ⁽¹⁾ .

ولم اشأ التعرض لكافة القصص والوسائل المرتبطة بالدجال في القرن الاول الهجري ، فلعل ما ذكرته يكفي للدلالة على مدى الانتشار الذي وصل اليه في ذلك الوقت . ولكن ثمة ما يستوجب اضافته في هذا الموضوع عندما التقى محمد بن اسحاق (+ 151 هـ) انس بن مالك وعلى رأسه عمامة سوداء ومن ورائه صبية يهتفون « هذا رجل من أصحاب رسول الله (ص) لا يموت حتى يلقى الدجال » ⁽²⁾ .

- 3 -

فمن المحتمل جداً ان التكهن بعودة عيسى بن مريم (المسيح) ، قد شاع بين المسلمين في الفترة المتزامنة مع انتظار الدجال ، رغم انه ليس لدي ما استند اليه سوى ما اورده الحديث النبوي ⁽³⁾ . ولو جاز الاعتماد على القصص والطرائف التاريخية ، وهي كثيرة ، لامكننا الاستنتاج ان التكهن بعودة المسيح ، كان اقل تأثيراً في النفوس من عودة الدجال .

واذا ما صحت هذه الرؤية ، فان ذلك يعود حسب اعتقادي الى ما تميزت به الذهنية العربية وقدرتها على تدجين المسيح واسناد دوره « الانقاذي » الى اناس منهم . ولعل في هذه الحادثة ما يؤكد الذي ذهبت اليه ، حين توجه موفد لأمير خراسان الى زعيم العرب اليمنيين بقوله : « أيها

(1) العقد الفريد : 149/2 . انظر صحيح مسلم 347/2 وما بعدها .

(2) ابن خلكان : (طبعة Wüstenfeld رقم 623 ص 8) .

(3) أبوداود : 138/2 وما بعدها . الترمذي : 36/2 .

الاعور ، لعلك انت ذلك الاعور الذي ستهلك على يديه مضر . وهنا يبدو الامر لنا مرتبطاً بنبؤة تشير الى هلاك مضر على يد رجل اعور ، وهي ليست الا نموذجاً لأسطورة الاعور الدجال ، متأقلاً مع متطلبات الظروف السياسية العربية .

وكان ذلك نفسه مختصاً بالمسيح عيسى بن مريم . فقد تنبأ الناس بأن « السفيناني » هو المسيح المخلص الذي ينتظره انصار الامويين . وعن حديث ورد في كتاب الاغانى (1) ، أن خالداً بن الخليفة يزيد الاول هو مبتدع اسطورة السفيناني ، للحد من هيمنة الفرع المرواني الحاكم (من سلالة حرب (*) قريب ابي سفينان) . وثمة سفيناني آخر (من سلالة خالد هذا) قام ايضاً على رأس مجموعة من انصاره في اواخر الحكم الاموي . ولقد وقفنا على اخبار هذه المحاولات العقيمة التي قام بها السفينانيون من حين لآخر (2) .

ووضع اليمانيون بدورهم كل الامل في « القحطاني » ، ذلك الامير المثالي المتحدر من سلالة قحطان (3) . وكان عبد الرحمن بن الاشعث قد زعم انه « القحطاني المنتظر » (4) حسب رواية المسعودي . ففي قصيدة لبنت سهم سُمي ابن الاشعث (الذي ثار في سنة 81 هـ) بالمنصور عبد الرحمن (5) .

(1) الاغانى : 88/16 .

(*) الصحيح هو العاص وليس حرب كما ورد خطأ (المترجم) .

(2) أبو المحاسن : 246/2 . الطبري : 53/3 (ص 14) و 830 .

Snouck Hurgronje 11. P. 11. Freytag, Selecta Historiae Halebi P. 12 suiv.

(3) صحيح البخاري : 167/4 .

(4) التنبيه والاشراف ص 314 (طبعة De Goeje) خلع عبد الملك وذلك باصطخر وفارس وخلعه الناس

جميعاً وسمى بنفسه ناصر المؤمنين وذكر أنه القحطاني الذي يتظرونه اليانية وأنه يعيد الملك فيها .

فقل انما القحطاني على ثلاثة احرف ، فقال اسمي عبد واما الرحمان فليس من اسمي (بالعربية) .

(5) البلاذري ، الانساب (طبعة Ahlwardt) ص 334 .

ولم يكن « المنصور » الا المسيح الذي كان ينتظره عرب الجنوب ليعيد اليهم الملك «⁽¹⁾» .

ويقابل القحطاني عند اليمنيين التميمي عند المضريين ، وان كنا لا نعرف عنه سوى اسمه . وكذلك اعتقد بنو كلب اليمنيين ببطلهم المنقذ « الكلبى » .

أما المسيح المخلص عند الشيعة فمعروف جداً وهو « المهدي المنتظر » . والمهدي كان من ألقاب الشرف في بادىء الأمر ، قبل أن يصبح الرمز لذلك المخلص الذي يظهر من أهل البيت « ليملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً » .

ومن الواضح ان فكرة انتظار المهدي لم ترتبط في الاصل بأسرة النبي وحدها⁽²⁾ ، ولكنها اخذت تنتشر مع ازدياد نفوذ الشيعة .

وكانت فكرة المهدي معروفة في الحقيقة لدى السنة ، الى درجة انها طغت على منافسيه من « المهديين » كالسفياني والقحطاني وغيرهما . بيد ان ذكر هؤلاء لم يتلاشَ تماماً ، فصاروا ملتصقين بالدور نفسه الذي لعبه الدجال بالنسبة الى عيسى بن مريم . وسيقوم المهدي في النهاية ليحقق عليهم النصر في معركة حاسمة .

(1) D. H. Müller, Die Burgen und Schlosser Süd- Arabiens 1, 15 suiv.

هذا وقد وضع المؤرخ أبو غنم كتاباً في « الحديث » عنوانه : يا حميرا او موت عبد الرحمن بن الاشعث ، تضمن الكثير من المعلومات عن هذا الموضوع (راجع الفهرست) . (طبعة Flügel ص 93)

(2) كان يلقب كل موسى بن طلحة وعمر بن عبد العزيز بالمهدي حسب ما ذكره بعض المؤرخين . انظر الملحق رقم 5

كانت السعادة المنشودة مع عودة المهدي المنتظر ، تبدو شديدة البعد عن واقع تحيط به الكآبة ويسيطر عليه المظلم ، حيث كانت الحرب الاهلية التي تغذيها احقاد القبائل بين مضر وقحطان ، ويذكي نارها الانقسام الذي استفحل بين اواخر الخلفاء من الامويين ، تلك الحرب التي اکتوت بلظاها بلاد الشام وبقية الولايات الاسلامية من بعدها .

ولم تلبث الفوضى ان عمّت ارجاء الخلافة واستولت على العرب حتى الحرب ، فرفع الخوارج والشيعه رؤوسهم من جديد . ووحدها ظلت الحاميات السورية على ولائها الاموي ، بينما تحالف العرب المرابطون في بقية الولايات مع اعداء الحكم المركزي ، الامر الذي اصبح معه تراث النبي وما انجزه كل من ابي بكر وعمر مهدداً بالزوال . فقد كانت هذه الفترة من التاريخ بائسة الى الحد الذي ملأ قلوب المسلمين الاتقياء بالتشاؤم والجزع . . وليست هذه الايات للحارث بن عبد الله الجعدي الا شاهدة على ذلك بصدق ومرارة .

أبيت أرعى النجوم مرتفقا	إذا استقلت تجري أوائلها
من فتنة أصبحت محلة	قد عم أهل الصلاة شاملها
من بخراسان والعراق من	بالشام كل شجاء شاغلها
فالناس منهم في لون مظلمة	دهاء ملتجة غياطلها
يمسي السفية الذي يعنف بال	جهل سواء فيها وعاكلها
والناس في كربة يكاد لها	تنبذ اولادها حواملها
يغدون منها في كل مبهمة	عمياء تمنى لهم غوائلها
لا ينظر الناس في عواقبها	الا التي لا يبين قائلها

كرغو البكر او كصيحة جد لي طرقت حولها قوابلها
فجاء فينا أزرى بوجهتها فيها خطوب حمر زلازها⁽¹⁾

وكذلك ابيات الامير عباس بن الوليد ، فهي صورة صادقة لحالة اليأس
التي استولت على الخلافة :

إنني اعيدكم بالله من فتن مثل الجبال تسامى ثم تندفع
ان البرية قد ملت سياستكم فاستمسكوا بعمود الدين وارتدعوا
لا تلحمن ذئاب الناس انفسكم ان الذئاب اذا ما ألحمت رتعوا
لا تبقرن بأيديكم بطونكم فثم لا حرة تعني ولا جزع⁽²⁾

وهنا نلاحظ مدى تغير الرأي العام ازاء الامويين ، حيث صبح فيهم قول
الامير عباس « ان البرية قد ملت سياستكم » . فقد بدأ الناس بصورة عامة
يدركون انهم افتقدوا الامل بأي اصلاح في هذا النظام الفاسد الذي أقامه
خلفاء دمشق ، وأن بقاءه لا يعني سوى ضياع الاسلام .

ونتساءل هنا اذا كان الناس في تلك الحالة يعتقدون باقتراب ظهور
المهدي « المخلص » ؟ . قد يكون ذلك ممكناً ، فيصبح هذا الامل هو العزاء
النفسي الوحيد للاتقياء المسلمين . وسوف لا تأخذنا الدهشة اذا رأينا املاً
آخر يحيي النفوس في ذلك الوقت . فمن اجل بناء صرح للسعادة قوي ،
وجب اولاً هدم الاطلال ورفع انقاضها من الارض . ومن هنا كانت الحاجة
ماسة الى ظهور رجل ، يقضي على تلك الاطلال ويهيئ السبيل لذلك

(1) الطبري : 2 / 1857 .

(2) نفسه : 2 / 1788 .

المهدي المنتظر . وحينذاك انطلقت نبؤة جديدة ، لتضاف الى رصيد النبؤات القديمة ، مبشرة بالرجل ذي الاعلام السود الذي يخرج من المشرق ليزيل حكم بني امية . (الكامل للمبرد ص 585 ، الطبري 2/1929 وما بعدها) .

وقد نتساءل ايضاً : عن تلك الاعلام السوداء ودلالاتها ؟ .

لقد اتخذ الامويون حتى ذلك الحين البياض شعارهم ولون رايتهم ، خلافاً للعباسيين الذين اعتمدوا السواد شعاراً لهم ، وذلك من واقع الحزن على شهداء اهل البيت الذين سقطوا ضحية استبداد الحكم الاسوي وظلمه⁽¹⁾ . ولكن من المحتمل ان يكون انصار الامويين ، قد اتخذوا هذا الشعار الابيض بعد جلوس العباسيين على عرش الخلافة واتخاذهم السواد لونهم المفضل⁽²⁾ . أما ان يكون الاخير علامة الحداد ، فقد يكون ذلك وارداً فقط بالنسبة للملابس السوداء (اللباس الرسمي للعباسيين) ، خاصة وان الروايات التاريخية تؤيد ذلك⁽³⁾ .

(1) Sur ces couleurs politiques V. Mamaker, Réflexions critiques pour servir de réponse aux éclaircissements de M. de Hammer, Leide 1829. P. 8 suiv. De Sacy, Chrestomathie Arahe (2e ed. 1, 48 suiv. 11, 263 suiv. Weil, Geschichete der Khalifen 11, 216 N. 3, Opkomst der Abbasiden P. 137 suiv.

(2) مقدمة ابن خلدون 2/44 (النسخة العربية) 51 (الترجمة) . وقد اقتبس فون كرىمر عن الاغاني (141/6) عبارة مؤداها ان الخليفة الوليد كان يصلي في ثياب بيض نظاف من ثياب الخلافة ، (بالعربية) وان الامويين كان شعارهم البياض . وعلى الرغم من أن هذا اللون هو رمز النظافة ، فلدينا من النصوص التاريخية ما يشير الى عدم اقتصار الامويين على الثياب البيضاء ، حيث كانت العمة السوداء شعارهم الرسمي . الطبري : 2/258 (س 16) ، العقد الفريد : 1/42 ، الاغاني : 19/60 ، الطبري : 1/2148 .

(3) دي ساسي De Sacy 1/51 رواية الدينوري (طبعة Girgass ص 310 . الطبري : 2 / 19/2 ، 506 / 3 . البلاذري ، انساب . Z. D. M. G. xxxviii, 394 .

ولكن هذا لا ينطبق على الاعلام السوداء ، التي لم يكن لها مدلول الحداد . ولم نجد ذلك في ثورات : الحارث بن سريج (116 هـ) وبهلول الخارجي (119 هـ) وأبو حمزة الخارجي (128 هـ) « . الذين اتخذوا الرايات السود شعاراً لهم ، دون ان يدعي احدهم الحداد على اهل البيت . ولعل المعنى الحقيقي للسواد نجده في قصيدة للشاعر الكميت ، بعث بها للحارث ابن سريج سنة 117 هـ وفيها يقول :

والا فارفعوا الرايات سودا

على اهل الضلالة والتعدي (الطبري 2/1574)

ومن المؤكد ان ثمة علاقة بين الاعلام السود ومحاربة الضلالة (في معناها الوارد في القرآن) والتعدي (بمعنى الخروج على الحكم الالهي) . وهذا الافتراض يقودنا الى نتيجة وحيدة ، سبق ان تحدث عنها هماكر Hamaker ، وهي ان الاعلام المذكورة تمثل راية الرسول ، التي أجمعت كافة المصادر بأنها ذات لون اسود (2) .

ولهذا السبب كان الخوارج في حروبهم على غرار الحارث بن سريج ، يفعلون الراية السوداء لان حروبهم كانت على الضلالة والجور . وهذه الراية تذكرهم بعهد الرسول الذي اعتبروه (صواباً ام خطأ) المثل الاعلى للكم ، .

(1) الطبري : 2/1570, 1624, 1981 . ابن الاثير : 5/285 .

(2) Movradia d'Ohsson, Tableau de l'Emprie Ottoman 1, 260 suiv. كتاب الخراج لابن يوسف ص 119 . فتوح البلدان للبلاذري ص 112 ، اليعقوبي (طبعة Houtsman) 2/151 . الدينوري (طبعة Girgass) ص 186 ، كتاب الوفا (Cod. Leid) ورقة 144 وما بعدها . هذا اللواء الاسود الذي كان يحمله « هذين Hodhain » لعل في موقعة صفين . الكامل للمبرد ص 436 . العقد الفريد : 3/123, 287 .

وكان من البديهي اتخاذ الاعلام السود شعاراً لمن يطمح الى زوال حكم الامويين في دمشق ، ذلك المبشر بقدوم صاحب الحق « المهدي المنتظر » . واذا كان الحارث بن سريج قد اعتقد بأنه مهياً للقيام بهذا الدور (1) ، فإنه كما نعلم ، لم يصادف النجاح الذي طمح اليه . بيد ان الامل الذي ايقظه الحارث لم يخب ، فبقى نبراساً للذين يشاطرونه الرأي والموقف ، حيث اجتذبتهم فيما بعد الحركة العباسية . ولعل الحارث اعتمد في دعوته على الحديث الشهير ، الذي رواه ابو داود والذي دخل فيما بعد فلك التنبؤات الشائعة (2) : « يخرج رجل من وراء النهر يقال له الحارث حراث ، على مقدمته رجل يقال له منصور ، يوطيء او يمكّن لآل محمد كما مكنت قريش لرسول الله (ص) . وجب على كل نصره » .

- 5 -

بعد وفاة رائد الدعوة العباسية في خراسان سليمان بن كثير ، رفع ابو مسلم الخراساني الراية السوداء (في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة 129 هـ) في سفيدنج ، وهي قرية صغيرة بالقرب من مرو . وقد كتب عليها آية معبرة من القرآن (اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) .

والى جانب اللقب الذي عرف به « صاحب الالوية السود » ، اتخذ ابو مسلم لنفسه صفة اخرى لا تقل اهمية ، وهي شرف الانتساب بالتبني الى بيت الرسول ، وليس بالولادة كما حاول الابهام بذلك .

(1) الطبري : 1919/2 .

(2) كتاب السنن لابي داود 135/2 . مقدمة ابن خلدون ترجمة 167/2 . الدر المنتظم (Cod. Leid. 1252) ورقة 32 .

ومن الخطأ التصور ان الاحوال في خراسان كانت مهياة لانتفاضة ثورية عامة . صحيح ان سكان القرى من الموالي ، كانوا يقدون من كل صوب على الدعاة العباسيين . وصحيح ايضاً أنه في اماكن اخرى من هذه الولاية (نسا وبلخ وهراة ومروروذ) قد ثار « المسودة » حملة الاعلام السوداء . ولكن بُعد المسافة التي تفصل هذه المناطق عن بعضها البعض ، حال دون اتحاد جبهة للثوار . وكان ما هو اسوأ من ذلك ، هو ان العرب انفسهم ، حتى المنشقين منهم على الحكم المركزي ، رفضوا باديء الامر الاشتراك مع الموالي « ممن لا نسب لهم » واعتبارهم اعداء للاسلام ، خاصة ما نفي اليهم عن طريق الامير نصر (ابن سيار) ، بأن كلمة السر التي تجمعهم هي « الموت للعرب » .

ولا تلبث قوة « المسودة » ان تعود الى حماستها واخلاصها الشديد في الدعوة لآل البيت ، رمز حقوقهم السياسية . وكانت النخبة من جنود أبي مسلم آنذاك ممن اطلق عليهم « الكفية » او اهل الكف ، الذين كانوا يتقاضون ارزاقهم من القمح بالكفة (الحفنة) ، أو - حسب تفسير افضل - الذين اقساموا اليمين دون اي مقابل ، وان تؤخذ املاكهم اذا اقتضى الامر ، وذلك ابتغاء للجنة مقابل هذا التنازل الذي يعني (الكف) (1) . فقد اقسام الجميع بأن لا يطلبوا أية فدية او رهينة دون اذن رؤسائهم ، وذهبوا في طاعة هؤلاء ابعد من ذلك ، فكانوا لا يقتلون من يقع في قبضتهم من الاعداء دون اذنهم (2) .

(1) لقد ساهم الطبري (الكفلية) والصحيح (الكفية) (2/ 1957 (س 4) ، 3/ 848 (س 15)) . وقد كتب المقرئزي ، المقتضى الكبير (مخطوطة المكتبة الاهلية في باريس ورقة 180 ب) عبارة مهمة في هذا الموضوع تجدها في الملحق رقم 6 .
(2) الطبري : 2/ 1989 .

أما لدى العرب فكان الأمر مختلفاً، إذ ينقصهم الشعور بالوطنية . وباءت محاولاتهم المتكررة بالفشل مهزومة أمام دسائس أبي مسلم ، من أجل إقامة جبهة موحدة ضد عدوهم المشترك . ذلك ان أياً منهم لم تشغله سوى مصالحه الخاصة او بالاجدى مصالح قبيلته . اما الاخلاص لبني امية فلم يراود احداً انذاك ، حتى ان يمنية مرو - حسب رواية اليعقوبي - انضمت تماماً الى الشيعة وتبنّت مبادئها (1) . والرجل الوحيد الذي بقي مخلصاً للامويين في زمن الخيانة والانانية ، هو الامير نصر بن سيار ، الذي كان يلتزم دون طائل مساعدة الخليفة مروان الثاني . وكان هذا الاخير بدوره في أمس الحاجة الى جنده ، فأجابه بقوله : « احفظ ناحيتك بجهدك » . وكان نصر اكثر الناس دهشة بذلك وهو يتساءل « أيقاظ أمية ام نيام ؟ » .

ولم يدخر ابو مسلم ، بما عرّف عنه من البراعة ، اية فرصة للاستفادة من هذا الواقع . فأخذ يحرض على الانقسام بين جنود الحكم المركزي ، متفادياً ما استطاع تعريض جيشه الصغير لاي خطر في ذلك الحين . وكان قد أقام معسكره في ضواحي مرو ، حيث نجح خلال سبعة أشهر في اجتذاب اليمنيين والاستيلاء اخيراً على العاصمة الخراسانية . وكانت الخطوة التالية بعدما اصبح سيد الموقف في هذه الولاية ، هي التخلص من شيوخ القبائل الذين يشكلون خطراً على نفوذه ، فقطع اعناقهم بكل بساطة .

وهكذا اندلعت الثورة التي انتهت بسقوط الخلافة الاموية . ولعل وصف أبي حنيفة الدينوري ، ان صدقت روايته ، ينطبق على تلك الفترة التي تحدثنا عنها ، حيث يقول (2) : « وانجفل الناس على ابي مسلم من

(1) اليعقوبي : (طبعة Houtsman) 399/2 (س 16 وما بعدها) ، 408 .

(2) الدينوري : ص 360 .

هراة وبوشنج ومروروذ والطارلقان ومرو ونسا وأبيورد وطوس وسرخس وبلخ والصغانيان وطخارستان وختلان وكش ونسف ، فتوافوا جميعاً مسودي الثياب . وقد سودوا انصاف الخشب التي كانت معهم وسموها كافر كوبات (1) . وأقبلوا فرساناً وحمارة يسوقون حميرهم ويزجرونها هراً مروان ، يسمونها لمروان بن محمد . وكانوا زهاء مائة ألف رجل .

ولن نسهب هنا في وصف الرعشات الاخيرة لأمبراطورية بني امية ، او الانتصارات العظيمة المتعاقبة التي حققتها الجيوش الخراسانية . وقد ندهش فعلاً امام هذه المنجزات العسكرية ضد أمهر القادة الامويين ، لو لم نعرف ان في مقاومة تلك الامة المحتضرة ، لم يكن ثمة وجود لاية فكرة معنوية دافعة او اية عاطفة ترتكز على الشعور بوجود نظام ثابت ، اذ ان الشجاعة في اوقات اليأس تكاد تزول امام النصر الذي حققته جيوش بني العباس ، حتى ليخيل ان هذا النصر كان مشيئة الله التي نزلت على الامويين (2) .

وعلى العكس من ذلك كان الآخرون من الشعوب الاسلامية ، الذين عانوا ادارة فاسدة وعمالاً يستولي عليهم الجشع . هؤلاء قد انبعث الامل في نفوسهم ، مبشراً بالعدالة والسعادة . لقد فتن هذه الاحلام المستقبلية الفلاحين الفرس ، الذين لم يعرفوا الاسلام الا من خلال الضرائب على اختلافها . وهكذا « في أيام أبي مسلم تلك ، تخلى الدهاقين عن ديانتهم الفارسية واعتنقوا الاسلام » (60) .

(1) حول معنى كافر ، انظر الاغاني : (123/5) . وفي قول أبي مسلم لمستهل بن الكميث : « ابوك الذي كفر بعد اسلامه » ، فقد بدأ الكميث بعض قصائده بمدح الهاشميين وانتقل بعدها الى الافاضة في مدح الامويين . فكلمة كافر كوبات « (بالعربية) انما كان يطلقها المسلمون على انصار بني امية . انظر « كافر كوبات » عند الترك . Biblioth. Yeog. IV. 278 .

(2) وانتقل دين المجوسية عن الدهاقين واسلموا في وقت أبي مسلم (بالعربية) . انظر ، ما كتبه فون =

وهذا الاندفاع كان اكثر وضوحاً في نفوس اولئك المتطرفين ، المتحمسين لتوحيد المذهب ، الذين عرفوا بالخرمية وقد اتينا على ذكرهم في حديثنا عن خداهش الخرمي ، هؤلاء التعساء ، الذين تعقبهم ولاية الامويين دون رادع ، وجدوا خلاصهم في سقوط هذه الدولة . لذلك لا نعجب من تبنيهم بشدة دعوة ابي مسلم ، ذلك الرجل الغامض الصلب ، الذي لا تشغله مطلقاً ملذات الحياة . فوجدوا فيه الشخصية المؤهلة للتعاطف مع افكارهم ومعتقداتهم ، حتى ان الكثيرين منهم رأوا فيه وحده الامام الحق (1) .

وزهب بعضهم في الاعتقاد اكثر من ذلك فاعتبره احد احفاد زرادشت Zoroastre ، الذي يحمل اسم اوشيدربامي Ochederbami أو اوشيدرما Ochederma ، الرجل الذي ينتظر المجوس ظهوره ، كما المهدي بالنسبة للمسلمين (2) . وقد بلغ الامر بهذه المذاهب انها رفضت الاعتقاد بموت ابي مسلم ، حيث بقي اصحابها ينتظرون عودته ليملا الارض عدلاً ، ومنهم من حول الامامة من بعده الى ابنته فاطمة (3) . وكان ثمة رجل يدعى اسحاق الترك قد فر بعد موت ابي مسلم الى بلاد ما وراء النهر ، واعلن نفسه « داعياً » لهذا الاخير ، وزاعماً ان سيده قد اختفى في مدينة الري . ثم ادعى فيما بعد انه نبي ارسله زرادشت ، الذي لا يزال حياً كذلك ، حيث ينتظر رجوعه للاحتفال بانتصار دينه (4) .

= روزن Von Rosen عن ابن أبي طاهر في :

Mémoires de la Société Russe d'Archéologie III, 1. P. 146- 162

(1) الشهرستاني : ص 114 .

(2) نفسه : ص 188 .

(3) المسعودي : 6/ 186 .

(4) . القهرست : ص 314 .

بعد سقوط مرو (13 ربيع الاول 132 هـ) دشّن ابو العباس عبد الله المهدي (1) اول خلفاء العباسيين عهده بالخطبة التقليدية من مسجد الكوفة . وقد ألح فيها الى الآمال المعقودة على هذه الاسيرة الجُذيدة التي ارتقت عرش الخلافة . وسنحاول تبيان ما تحقق من عمده الامنيات في الفصل الاخير من هذا الكتاب .

وتجدر الملاحظة سلفاً ان العدالة المثالية والمساواة التامة ، ظلتا مجرد وهم من الاوهام . فالحاجة الى « مهدي » يملأ الارض عدلاً ، ما زالت في الشرق حتى اليوم ، اشد مما كانت عليه في العهد الاموي .

ذلك ان الادارة العباسية كانت من القسوة منذ قيامها ، ما ينافس « الدولة المشؤومة » السابقة . فلدينا من طمع المنصور والرشيد والمأمون وجور اولاد علي بن عيسى وجشعهم ، ما يذّكرنا في اكثر من مجال بأيام الحجاج وهشام ويوسف بن عمر ، حيث الدلالات على فجيرة الناس وانخداعهم بهذا العهد . ومن ذلك قول شريك الذي ثار في بخارى في عهد ابي العباس (2) . « ما على هذا اتبعنا آل محمد : على أن نسفك الدماء ونعمل بغير الحق » . وكذلك الثورات المستمرة في الجزء الشرقي من الخلافة (ثورة المقنع) وانتفاضات الخوارج المتعاقبة ، فضلاً عن حركتي : يوسف البرم الذي لم يكن من هدف له سوى « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، ورافع بن الليث الذي ثار على استبداد علي بن عيسى . كل هذه الوقائع تظهر لنا مدى استمرار التجاوزات القديمة في هذا العهد . ولعل الشاعر ابي

(1) المسعودي ، التنبيه ص 338 .

(2) الطبري : 74/2 .

العطاء لم يكن وحده يردد :

يا ليت جور بني مروان عاد لنا يا ليت عدل بني العباس في النار»

وهكذا فإن الذين راهنوا على استلام العلويين من آل البيت ، الحكم ، كانوا اكثر الناس صدمة بآمالهم التي خابت . ولا عجب فقد لقي احفاد علي من الاضطهاد ، لا سيما في عهود الخلفاء الاوائل من بني العباس ما فاق معاناتهم في العهود السابقة .

ولقد قال الحسن بن الحسن بن علي يوماً لابن اخيه محمد بن عبد الله بن الحسن : « لم تبكي على بني امية وانت تريد ببني العباس ما تريد ؟ » فقال والله يا عم لقد كنا نقمنا على بني امية ما نقمنا . فما بنو العباس الا اقل خوفاً لله منهم ، وان الحجة على بني العباس لأوجب منها عليهم . ولقد كان للقوم اخلاق ومكارم وفواضل ليست لابي جعفر (المنصور) (2) .

بيد أن ذلك لن يؤثر في حكمنا العادل على الدولة العباسية . فعلى الرغم من فقدانها لتلك الصفات التي نعاها محمد بن عبد الله العلوي ، فإنها انجبت من الخلفاء ممن أثاروا الاعجاب على مدى القرون ، سواء من انفطر منهم على إقرار النظام كالمنصور او من شغف بالعلم والمعرفة ، في عصر طغت عليه الهمجية ، كالمأمون .

ولم يكن ذلك كل ما امتاز به العباسيون . واذا كان هؤلاء لم يحققوا العدالة والمساواة بعد اعتلائهم سدة الخلافة ، فلا يعني هذا استمرار الاحوال على ما كانت عليه في ظل العهد الاموي . اجل كانت هنالك

(1) يا ليت جور بني مروان عاد لنا يا ليت عدل بني العباس في النار (بالعربية) الاغاني : 84/ 16 .

(2) الاغاني : 106/ 10 .

تجاوزات ومظالم وهو امر مسلم به . ولكننا لا نجد فيها ذلك التنافر الشديد الذي كان سائداً في العهد السابق . فلم يعد اي مكان لطبقة المحاربين وأصحاب الامتيازات من ناحية ، ولا لطبقة الفلاحين المضطهدة من ناحية اخرى . كما فقدت صفة التباين بين العرب والشعوب الحاكمة اهميتها كذلك في هذا العهد ، واصبح الاسلام ، وليس الجنس ، هو الذي يحدد علاقة الحاكم بالرعية ثم بين افراد الشعب . واذا حدث ان الجيوش العربية ترفض التنازل عن امتيازاتها القديمة ، فإن الدولة كانت تعتمد الى القضاء على عناصرها او ابعادهم (1) . وفي أماكن اخرى (كالعراق مثلاً) كان انصهار الشعوب مع بعضها ، مشجعاً على خلق مناخ جديد . فقد استبدل نظام عمر (بن الخطاب) القديم الذي يقضي بدفع الجزية للعرب كونهم حماة الاسلام ، بنظام جديد لا يميز بين العرب والفرس في العلاقة مع الدولة ، التي تفرض عطاء محدداً للجميع . واصبح الخراسانيون الايرانيون او النصف ايرانيين ، اشد الجنود اخلاصاً للأسرة الحاكمة الجديدة ، كذلك الموالي الذين طالما اضطهدهم الامويون ، فقد ارتفعت رؤوسهم في هذا العهد وأسندت اليهم المناصب الهامة ، في قصر الخليفة او في الجيش او الخراج او في ادارة الولايات الاسلامية . وهذا ما حدا بالعرب الى حسدهم بعد ان غدوا أقل شأنًا وتراجعوا الى الوراء منهم (2) . اما حروب القبائل ضد بعضها البعض ، التي كانت احدى الامراض المتفشية في النظام العربي ،

(1) اليعقوبي ، كتاب البلدان (طبعة De Goeje) ص 285 (س 6 وما بعده) .

(2) الاغانى : 176/ 12, 148/ 18 . قصيدة هجائية ترجمها كريم Kremer في كتابه Streifzüge P. 31

suiv. وقد اورد خطأ كلمة (تباين) « بالعربية » في البيت الاول . والصحيح (تباين) « بالعربية »

جمع (تباين) « بالعربية » اللباس الخاص بالموالي . الاغانى : 21/ 15 . الجوالقي (طبعة Sachau)

ص 67 .

فقد أخذت بدورها تنحصر في الاقاليم العربية الاصلية (سورية وشبه جزيرة العرب) . وهكذا فان انصهار العنصر الحاكم بالشعوب المحكومة ، لم يعد يلقي أية عوائق ، ذلك الانصهار الذي حال دون تحقيقه الامويون ، اولئك العرب المجذرين شخصياً وهوية .

وهكذا ايضاً تهيأت الارضية المناسبة والجاهزة ، لتلقي النهضة النكزية التي شملت انحاء العالم الاسلامي ، حيث لم تقتصر ثمارها على الخلافة الشرقية وحدها ، بل تعدتها الى الانسانية جمعاء .

ملحق

- 1 -

الشئون المالية في خراسان وإصلاحات نصر بن سيار

من الصعب جداً أن يقف المؤرخ على رأى صحيح فيما يتعلق بالضرائب بخراسان في عهد العرب . وقد ذكرنا قبل أن الجزية أو خراج الجزية (وهي الضريبة التي كان يدفعها الكفار) كانت جزءاً من تلك الضريبة التي كان يدفعها أهل خراسان للعرب ليكفوا عن قتالهم . من ذلك ما فعله مهويه مرزبان مرو . فقد أبرم مع علي بن أبي طالب معاهدة تعهد فيها بأن يدفع له الدهاقين والأسوار والدهسلار (ثلاث طبقات من أصحاب الضياع) الجزية (البلاذري - فتوح البلدان ص 408 وما يليها) . كذلك لم يكف العرب عن قتال أهل هراة إلا بعد أن تعهد لهم أميرها بأن يدفع إليهم الجزية « وأن يقسم ذلك على الأرضين عدلاً بينهم » .

على أنه كان هناك في عهد نصر بن سيار (720-730 م) خراج آخر غير الجزية وغير ذلك المقدار الذي نص عليه في معاهدة الصلح . يتبين ذلك من الخطبة التي ألقاها نصر بن سيار يوم الجمعة بالمسجد بعد أن عاد من غزواته بنواحي بلخ وبلاد ما وراء النهر والتي نقلها بنصها عن الطبري (2 : 1688) : « ألا إن بهرامسيس كان مانع المجوس ، يمنحهم ويدفع عنهم

ويحمل أثقالهم على المسلمين . ألا إن أشبداد بن جريجور كان مانح النصارى . ألا إن عقيبة اليهودي كان مانح اليهود يفعل ذلك . ألا إني مانح المسلمين أمنحهم وأدفع عنهم وأحمل أثقالهم على المشركين . ألا إنه لا يقبل مني إلا توفي الخراج على ما كتب ورفع . وقد استعملت عليكم منصور بن عمر بن أبي الخرقاء وأمرته بالعدل عليكم . فأيا رجل منكم من المسلمين كان يؤخذ منه جزية من رأسه أو ثقل عليه في خراجة وخفف مثل ذلك عن المشركين ، فليرفع ذلك إلى منصور بن عمر ، يحوله عن المسلم إلى المشرك » .

ولم يكد يمضي على ذلك أسبوع واحد حتى وفد على نصر بن سيار ثلاثون ألف مسلم ممن كانوا يدفعون الجزية وثمانون ألف رجل من الكفار ممن أعفوا منها ، فضرب نصر الجزية على الكفار وأعفى منها المسلمين . ثم كتب نصر قائمة للخراج وفق هذا النظام الجديد « ثم وظف الوظيفة التي جرى عليها الصلح » . وقد بلغ خراج مرو في عهد الأمويين مائة ألف درهم سوى ما كانت تغله عليهم ضريبة الأرض .

ويتضح لنا من تلك العبارة إنه كان بمرو ضريبة عقارية (الخراج) بجانب ضريبة الرؤوس (الجزية) ، وهي جزء من تلك الضريبة التي نص عليها في عهد الصلح . ولا غرو فقد فرق نصر (بكلمة أو) بين المسلمين الذين ضربت عليهم الجزية وغيرهم ممن فرض عليهم الخراج .

ويمكن تفسير هذا إذا اعتبرنا أن الجزية (ضريبة الرؤوس) التي كان يدفعها الكفار قد تحولت إلى خراج (ضريبة عقارية) على إثر هؤلأء إلى الإسلام . على أن هناك أمراً آخر من الغرابة بمكان ، وهو إعفاء ثمانين ألف من الكفار من الجزية التي كانت الحكومة لا تألوا جهداً في جبايتها منهم .

ويمكن تعليل هذا بأن الكثيرين من غير المسلمين قد استطاعوا - بمعاونة أشياعهم في الدين - أن يتحولوا من جزية الرؤوس إلى ضريبة أخرى عقارية (خراج) ، هذه الضريبة التي كانت - بلا ريب - أخف احتمالاً من الجزية . على أن هناك فرضاً آخر لتعليل ذلك ، وهو أن الأرض التي تركها بعض الموالي (المسلمون من غير العرب) فراراً من ظلم بني أمية قد منحت إلى غيرهم ممن آثروا البقاء على دفع الخراج عنها .

ويُفسر لنا اعتناق الكثيرين للإسلام نقص خراج مرو الذي بلغ 2,200,000 درهم على إثر الصلح الذي أبرمه حاتم بن نعيم (على ما رواه البلاذري ص 405 والطبري 1:2888) أو 1,000,000 درهم 200,000 جريب من القمح والشعير أو 1,200,000 مثقالاً من الفضة على ما رواه غيرهما من المؤرخين) .

- 2 -

الخلفاء الأمويون يمثلون المجتمع الاسلامي

يقول الشهرستاني (ص 103 س 14 وما يليه) : « والذين اعتزلوا إلى جانب فلم يكونوا مع علي رضي الله عنه في حروبه ولا مع خصومه وقالوا لا ندخل في غمار الفتنة من الصحابة : عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال قيس بن أبي حازم كنت مع علي في جميع أحواله وحروبه حتى قال يوم صفين : إنفروا إلى بقية الأحزاب انفروا إلى من يقول كذب الله ورسوله وأنتم تقولون صدق الله ورسوله فعرفت إيش كان يعتقد في الجماعة فاعتزلت عنه » .

يقول حمزة الأصفهاني (طبعة Gottwaldt) ص 247 وما يليها :
وصورهم (يريد صور الأمويون العلويين) عند أعتام عرب الشام بصورة
الخوارج على أئمة العدل وقرروا عندهم أنهم شقوا العصا وأخرجوا أيديهم
من الجماعة وحاولوا انتزاع الإمامة من إمام وليعهد إمام (لعلها ولي عهد)
طامعين في أن يغصبوه على حق موروث جعله من تقدمه أولى به منهم حتى
مال عليهم أولئك الأعتام باللعن والإفتراء وقالوا لهم تباً لكم من معشر
مفارقين للسنة والجماعة عاصين لخليفة الله ثم غبروا قريباً من مائة سنة
يحذرون الناس ناحيتهم يبغيضونهم إلى النفوس وينهون عن ملابتهم
والاختلاط بهم حتى أتاح الله لهم منير الظلمة أبا مسلم صاحب الدولة فظهر
منهم البلاد ونجى متهم العباد .

ويتبين لنا من مقارنة هذه الغبارة بالتى قبلها أن رأى حمزة في الأمويين
وعواطفه المعتدلة نحوهم واعتباره إياهم ممثلين لجماعة المسلمين ، إنما يرجع
إلى عاطفة وطنية طبيعية ، وأن الكثيرين من المسلمين في القرن الأول
المهجري كانوا يشاطرون قيس بن أبي حازم رأيه في هؤلاء الأمويين . أنظر ما
ذكره صاحب الأغاني (ج 6 ص 141) في أول الذيل الثالث ، ثم الذيل
الخامس (فيما يتعلق بموسى بن طلحة) .

- 3 -

عن أسباب ثورة أهل إفريقية

الطبري 1: 2815

كان أهل إفريقية أكثر الولايات الإسلامية طاعة وخضوعاً لبني أمية حتى
خلافة هشام (بن عبد الملك) ، حيث اندس بينهم بعض الدعاة⁽¹⁾ الذين

(1) يحتمل أن يكون هؤلاء من الخوارج . أنظر بللحسن (طبعة Juynboll ج 1 ص 319, 326) .

وفدوا عليهم من العراق ودفعوهم إلى الثورة ، فقطعوا أواصر الصلة التي كانت تربطهم بدار الخلافة ، ولا يزالوا على ذلك إلى اليوم^(*) . وإلى القارىء سبب هذا الانفصال :

طالما كان يرد هؤلاء البربر على الداعين إلى الفتنة من دعاة العباسيين بقولهم : « إنا لا نخالف الأئمة بما تجنى العمال ولا نحل ذلك عليهم . فقالوا لهم إنما يعمل هؤلاء بأمر أولئك . فقالوا لهم لا نقبل ذلك حتى نبورهم (؟) . فخرج ميسرة في بضعة عشر إنساناً حتى يقدم على هشام فطلبوا الإذن فصعب عليهم . فأتوا الأبرش فقالوا أبلغ أمير المؤمنين أن أميرنا يغزو بنا وبجنده ، فإذا أصاب نفلهم دوننا وقال هم أحق به ، فقلنا هو أخلص لجهادنا لأننا لا نأخذ منه شيئاً ، إن كان لنا فهم منه في حل ، وإن لم يكن لنا لم نرده . وقالوا إذا حاصرنا مدينة قال تقدموا وأخر جنده ، فقلنا تقدموا فإنه ازدياد في الجهاد ومثلكم كفى اخواته ، فوفيناهم بأنفسنا وكفيناكم .

« ثم إنهم عمدوا إلى ماشيتنا فجعلوا يبقرونها عن السخال يطلبون الفراء البيض لأمر المؤمنين ، فيقتلون ألف شاة في جلد ، فقلنا ما أيسر هذا لأمر المؤمنين ، فاحتملنا ذلك وخليناهم وذلك .

« ثم إنهم سامونا أن يأخذوا كل جميلة من بناتنا ، فقلنا هذا ليس في كتاب ولا سنة ، ونحن مسلمون . فأحينا أن نعلم أعن رأى أمير المؤمنين ذلك أم لا . قال : (الأبرش) نفعل . فلما طال عليهم ونفدت نفقاتهم كتبوا أسماءهم في رقاع ورفعوها إلى الوزراء وقالوا هذه أسماؤنا وأنسابنا ،

(*) ظهر هذا الكتاب سنة 1894 أي قبل إعلان الجمهورية التركية ووزال الخلافة سنة 1923 .
دوزى : تاريخ المسلمين في أسبانيا ج 1 ص 34 وما يليها .

فان سألکم امیر المؤمنین عنا فأخبروه .

ثم کان وجههم إلى إفريقية ، فخرجوا على عامل هشام فقتلوه واستولوا على إفريقية ، وبلغ هشاماً الخبر وسأل عن النفر ، فرفعت إليه أسماؤهم ، فإذا هم الذين جاء الخبر أنهم صنعوا ما صنعوا .

- 4 -

الخوارج في عهد أواخر الخلفاء الأمويين

والى القارىء طرفاً من هذه الخطبة التي خطبها في مسجد المدينة ، أبو حمزة الخارجي من بلاد اليمن عله يتبين منها ميل هؤلاء المنشقين ووجهة نظرهم .

الطبري 2: 2009 ، والأغانى 20 ص 104 ، والعقد الفريد ج 2 ص 190 .

« أتعلمون ، يا أهل المدينة أنا لم نخرج من ديارنا وأموالنا أشراً ولا بطراً ، ولا عبثاً ولا لهواً ، ولا لدولة ملك نريد أن نخوض فيه ، ولا نار قديم نيل منا . ولكننا لما رأينا مصابيح الحق قد عطلت ، وعنف القائل بالحق ، وقتل القائم بالقسط ، ضاقت علينا الأرض بما رحبت ، وسمعنا داعياً يدعو إلى طاعة الرحمن وحكم القرآن ، فأجبنا داعي الله . ﴿ ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض ﴾ . (القرآن الكريم سورة 26 آية 31) .

« فأقبلنا معه قبائل شتى ، النفر منا على بعير واحد عليه زادهم وأنفسهم يتعاورون لحافاً واحداً ، قليلون مستضعفون في الأرض . فأوانا الله وأيدنا بنصره ، وأصبحنا والله بنعمته إخواناً .

« ثم لقينا رجالكم بقديد ، فدعوناهم إلى طاعة الرحمن وحكم القرآن ، ودعونا إلى طاعة الشيطان وحكم مروان وآل مروان . فشتان لعمر الله ما بين الغي والرشد : ثم أقبلوا يهرعون يزفون ، قد ضرب الشيطان فيهم بجرانه ، وغلت بدمائهم مراجله وصدق عليهم ظنه ، وأقبل أنصار الله عصائب وكتائب بكل مهند ذي رونق . فدارت رحانا واستدارت رحاهم بصرب يرتاب منه المبطلون . . . »

« يا أهل المدينة ! من زعم أن الله تعالى كلف نفساً فوق طاقتها أو سأل عما لم يؤتها ، فهو لله عدو ولنا حرب . يا أهل المدينة ! أخبروني عن ثمانية أسهم فرضها الله في كتابه على القوى على حبه للضعيف ؛ فجاء التاسع وليس له منها ولا سهم واحد ، فأخذ جميعها لنفسه مكابراً محارباً لربه . ما تقولون فيمن عاونه على فعله ؟ »

« يا أهل المدينة ! بلغني أنكم تنتقصون أصحابي : قلتهم هم شباب أحداث وأعراب حفاة . ويلكم يا أهل المدينة ! وهل كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أحداثاً شباباً ؛ شباب والله مكتهلون في شبابهم ، غضية عن الشر أعينهم ، ثقيلة عن الباطل أقدامهم . قد باعوا الله عز وجل أنفساً تموت بأنفس لا تموت . فقد خلطوا كلالهم بكلالهم وقيام ليلهم بصيام نهارهم »

« ولنأت أيضاً بما نقله صاحب الأغاني (ج 20 ص 106) عن الخلفاء الراشدين ثم الأمويين :

« إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنزل عليه الكتاب وبين له فيه ما يأتي ويذر ، فلم يكن يتقدم إلا بأمر الله ، حتى قبضه الله إليه صلى الله عليه وسلم وقد أدى الذي عليه ، لم يدعكم من أمركم في شبهة . ثم قام من بعده

أبو بكر ، فأخذ بسنته وقاتل أهل الردة ، وشمر في أمر الله حتى قبضه الله إليه ، والأمة عنه راضون ، رحمة الله عليه ومغفرته ! ثم ولي بعده عمر ، فأخذ بسنة صاحبيه وجند الأجناد ومصر الأمصار وجبى الفياء فقسمه بين أهله ، وشمر عن ساقه وحسر عن ذراعه وضرب في الخمر ثمانين . وقام في شهر رمضان ، وغزا العدو في بلادهم ، وفتح المدائن والحصون ، حتى قبضة الله إليه والأمة عنه راضون ، رحمة الله عليه ورضوانه ومغفرته ! ثم ولي من بعده عثمان بن عفان ، فعمل في ست سنين بسنة صاحبيه ، ثم أحدث أحداثاً ، أبطل آخرتها أولها ، واضطراب جبل الدين بعدها ، فطلبها كل امرئ لنفسه ، وأسر كل رجل منهم سريرة أبداها الله عنه ، حتى مضوا على ذلك .

« ثم ولي علي بن أبي طالب ، فلم يبلغ من الحق قصداً ، ولم يرفع له مناراً ومضى . ثم ولي معاوية بن أبي سفيان لعين رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن لعينه ، وجلف من الأعراب ، وبقية من الأحزاب ، مؤلف طليق . فسفك الدم الحرام ، واتخذ عباد الله خولا ، ومال الله دولا ، وبغى دينه عوجا وذغلا ، وعمل بما يشتهي حتى مضى لسبيله ، فعل الله به وفعل ! ثم ولي بعده ابنه يزيد الخمرور ويزيد الصقور ويزيد الفهود ويزيد الصيور ويزيد القروود ، فخالف القرآن واتبع الكهان ونادم القرد وعمل بما يشتهي ، حتى مضى على ذلك ، لعنه الله وفعل به وفعل ! ثم ولي مروان بن الحكم طريد لعين رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله ، وابن لعينه ، فآلعهنوه وآلعهنوا آباءه .

« ثم تداوها بنو مروان بعده أهل بيت اللعنة ، طردوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله ، وقوم من اللقطاء ليسوا من المهاجرين والأنصار ولا التابعين بإحسان . فأكلوا مال الله أكلا ، ولعبوا بدين الله لعباً ، واتخذوا عباد

الله عبيداً ، يورث ذلك الأكبر منهم الأصغر . فيا لها أمة ما أضيعها
وأضعفها ، والحمد لله رب العالمين !

« ثم مضوا على ذلك من أعمالهم واستخفافهم بكتاب الله تعالى ، قد
نبذوه وراء ظهورهم ، لعنهم الله فالعنوهم كما يستحقون . وقد ولي منهم
عمر بن عبد العزيز ، فبلغ ولم يكده ؛ وعجز عن الذي أظهره حتى مضى
لسبيله ، ولم يذكره بخير ولا شر . ثم ولي يزيد بن عبد الملك ، غلام
ضعيف سفيه غير مأمون على شيء من أمور المسلمين ، لم يبلغ أشده ولم
يؤانس زُشده ، وقد قال الله عز وجل (فإن أنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم
أموالهم) (القرآن الكريم سورة 2 آية 5) ، فأمر أمة محمد في أحكامها
ودمائها أعظم من ذلك كله ، وإن كان ذلك عند الله عظيماً يشرب
الحرام ويأكل الحرام ويلبس الحرام ، يلبس بردين قد حيكتا له وقومتا على
أهلها بألف دينار وأكثر وأقل ، قد أخذت من غير حلها وصرفت في غير
وجهها بعد أن ضربت فيها الأبخار وحلقت فيها الأشعار ، واستحل ما لم
يجل بعد صالح ولا لنبي مرسل .

« ثم يجلس حباية عن يمينه وسلامه عن شماله تغنيانه بمزامر الشيطان ،
ويشرب الخمر الصراح المحرمة نصاً بعينها ، حتى إذا أخذت مأخذها فيه ،
ونخالطت روحه ولحمه ودمه ، وغلبت سورتها على عقله ، مزق حلته ثم
التفت إليهما فقال : أتأذن لي أن أطير؟ نعم ! فطار إلى النار إلى لعنة الله
حيث لا يدرك الله » .

- 5 -

المهديون من غير أهل البيت

روى ابن سعد حديثاً جاء فيه أن موسى بن طلحة هو المهدي المنتظر ،

وقد أشرنا إليه عند كلامنا على الهرج . وإلى القارئ نص هذا الحديث نقلاً
عن ابن سعد (الطبقات . God. Goth. 1748 f. 1082 suiv.) :

(عن) « خالد بن سمير قال : قدم المختار بن أبي عبيد الكوفة ، فهرب
منه وجوه أهل الكوفة . فقدموا علينا هؤلاء البصرة وفيهم موسى بن طلحة
ابن عبيد الله ، وكان الناس يرونه في زمانه هو المهدي . قال فغشيه ناس من
الناس ، وغشيته فيمن غشيه ، فاذا شيخ طويل السكوت قليل الكلام طويل
الحزن والكتابة إلى أن قال يوماً : والله لأن أكون أعلم أنها فتنة لها انقضاء
أحب إلى من أن يكون لي كذا وكذا وأعظم الخطر . فقال رجل من القوم : يا
أبا محمد ! ما الذي ترهب وأشد أن تكون فتنة ؟ قال : أرهب الهرج .

قال وما الهرج ؟ قال : الذي كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم يحدثون : القتل بين يدي الساعة لا يستقر الناس على إمام حتى تقوم
الساعة عليهم : وهو كذلك وأيم الله ، لئن كان هذا لوددت أني على رأس
جبل لا أسمع لكم صوتاً ولا أرى لكم داعياً حتى يأتيني داعي أبي . قال :
ثم سكت ، ثم قال : يرحم الله عبد الله بن عمر أو أبا عبد الرحمن ، إمام سباه
وإمام كناه . إني لأحسب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي عهد
إليه لم يفتن ولم يتغير . والله ما استقر به قريش في فتنتها الأولى . فقلت في
نفسي إن هذا ليزري على أبيه في مقتله قالوا وتحول موسى بن طلحة إلى الكوفة
ونزلها وهلك بها .

وقد ذكر ابن حجر (ج 3 ص 990-996) أن موسى بن طلحة هو
المهدي . كذلك ورد حديث الهرج في « الفائق » للزمخشري .

وقد جاء في تلك الأحاديث التي نقلها عن ابن سعد أن عمر بن عبد
العزیز هو ذلك الرجل الذي سيملاً الأرض عدلاً .

(عن) « جويرة بن أسماء عن نافع قال عمر بن الخطاب : ليت من ذو الشين من ولدى الذي يملأها عدلاً ؟ . (عن) نافع عن ابن عمر قال : كنت أسمع ابن عمر كثيراً يقول : ليت شعري من هذا الذي من ولد عمر في وجهه علامة يملأ الأرض عدلاً ؟ قال ابن عمر : إنا كنا نتحدث أن هذا الأمر لا ينقضى حتى يلي هذه الأمة رجل من ولد عمر يسير فيها بسيرة عمر بوجهه شامة . قال فكنا نقول هو بلال بن عبد الله بن عمر وكانت بوجهه شامة . قال حتى جاء الله بعمر بن عبد العزيز وأمه أم عامر بنت عامر أم عمر بن الخطاب . قال يزيد ضربته دابة من دواب أبيه فشجته . قال : فجعل أبوه يمسح الدم ويقول سعدت إن كنت أشج بني أمية . وأخبرنا عبيد الله بن عبد المجيد الحنفي قال يا عبد الجبار بن أبي معن ! قال : سمعت سعيد بن المسيب وسأله رجل فقال : يا أبا محمد ! من المهدي ؟ فقال له سعيد أدخلت دار مروان ؟ قال : لا . قال فأذن عمر بن عبد العزيز للناس فأنطلق الرجل حتى دخل دار مروان فرأى الأمير والناس مجتمعون . ثم رجع إلى سعيد بن المسيب وقال : يا أبا محمد ! دخلت دار مروان فلم أر أحداً أقول هذا المهدي . فقال سعيد بن المسيب وأنا أسمع : هل رأيت الأشج عمر بن عبد العزيز القاعد على السرير ؟ قال نعم ! قال فهو المهدي : (عن) مسلمة بن عبد العزيز قال : سمعتُ العرزمي يقول : سمعتُ محمد بن علي يقول النبي ما زال منا والمهدي من بني عبد شمس ولا نعلمه إلا عمر بن عبد العزيز . قال وهذا في خلافة عمر بن عبد العزيز ، أخبرنا مسلم بن إبراهيم قال . حدثني أبو بكر بن الفضل بن المؤتمر العكي قال : حدثني أبو يعقوب مولى لهند بنت أسماء قال : قلت لمحمد بن علي إن الناس يزعمون أن فيكم مهدياً ، فقال إن ذاك كذاك ولكنه من بيت عبد شمس ، قال كأنه غنى عمر بن عبد العزيز . »

أنظر الطبري (2: 1362) س 12 وما يليه واليعقوبي طبعة Houlsma ج 2
ص 369 س 2 .

- 6 -

سليمان بن كثير والكفّية

كتاب المقفى الكبير للمقرئ مخطوط ، المكتبة الأهلية بباريس ، ورقة
80 ب .

وكان سليمان بن كثير الخزاعي من النقباء . فلما قدم أبو جعفر أخو أبي
العباس على أبي مسلم قال له : إنا كنا نحب تمام أمركم وقد تم بحمد الله
ونعمته فاذا شتم قلبنا ما عليه . وكان محمد بن سليمان بن كثير خدasha فكره
تسليم أبيه الأمر إلى أبي مسلم . فلما ظهر أبو مسلم وغلب على الأمر قتل
محمد ثم أتى سليمان الكفّية وهم الذين بايعوا على أن لا يأخذوا مالا وأن
تؤخذ أموالهم إن احتيج إليها ، ويدخلون الجنة . ويقال إنهم أعطوا كفا
من الخنطة فسموا الكفّية . وقال لهم حفروا نهراً بأيدينا فجاء غيرنا فأجرى
فيه الماء يعني أبا مسلم . فبلغ قوله أبا مسلم ، فاستوحش منه وشهد عليه أبو
تراب الداعية ومحمد بن علوان المرور وذي وغيرهما في وجهه بأنه أخذ عنقود
عنب وقال اللهم سود وجه أبي مسلم كما سودت هذا العنقود واسق دمه .
وشهدوا أن ابنه كان خدasha وأنه بال على كتاب الإمام . فقال أبو مسلم
لبعضهم : خذ به والحقه بخوارزم . وكذلك كان يقول لمن أراد قتله ، فقتل
سليمان بن كثير .

ولم ترد هذه المعلومات الشائعة المفصلة وتلك النبد الجزئية الصغيرة في
كتب الكثيرين من مؤرخي العرب . وقد انفرد المقرئ بذكر بعض

شذرات منها في كتابه « النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم »
(طبعة Voss ص 52) . ومما يؤسف له أن المقرئ لم يشر إلى أي مصدر
من المصادر التي نقل عنها تلك المعلومات . وليس بعيداً أن يكون المؤرخون
المعاصرون للدولة العباسية قد حذفوا من كتبهم كل ما عساه أن يغض من
شأن هذه الدولة ، من تلك النبذ والأخبار التي لم يعد يخشى المؤرخون
المعاصرون للمقرئ في ذكرها جانب العباسيين .

ملحق

دراسة نقدية للكتاب

— 1 —

الامويون وخراسان

في معرض ما يسميه فان فلوتن « السيطرة العربية » La Dommination Arabe أو سيادة الأقلية الحاكمة على شعوب البلدان المفتوحة - خصوصاً في خراسان ، مختبر التحولات السياسية والاجتماعية في العصر الاموي - يناقش السياسة التوسعية التي رافقت انتشار الاسلام ونمط العلاقة بين الدولة و«الشعوب المغلوبة» . ويلاحظ أن ثمة تمايزاً بين الدعوة الى الإسلام وبين الدعوة الى المسيحية التي احتفظت بطابعها بين شعوب ومجتمعات مختلفة ، تسللت اليها بهدوء ، بينما نزل الاسلام على هذه الشعوب بحد السيف ، مستمداً قوته المعنوية والمادية من شخصية الرسول . واذا سلمنا مع (فلوتن) ، بأن الدعوة إلى الإسلام ، لا سيما في المراحل الأولى ، كانت متزامنة مع الانتصارات العسكرية التي حققها العرب المسلمون في المنطقة ، فإن الطريقة التي طرح بها الدين الجديد ، كانت أقرب الى الحوار منها الى العنف ، وهي طريقة مبتكرة ورائدة لفئة منتصرة في ذلك الوقت ، حيث العلاقات العسكرية تُطَوَّر في الغالب كافة مظاهر المجتمع وقيمه ، لا سيما العقائدية (1) .

(1) يمكن الرجوع الى كتب الرسول التي توجه بها الى معاصريه من الملوك والامراء ، وكذلك كتب القادة

لقد زعم (فلوتن) ، وهنا لا يتخلى عن نزعته الأوروبية « التفوقية » ، بأن شعباً غير متحضر وغير مثقف ، استطاع بسط نفوذه خلال عشر سنوات فقط على شعب بكامله ، وفي خلال عشر سنوات أخرى على شعوب المنطقة كافة . فهل يتفق ذلك مع قوله ايضاً ، بأن حرية العقيدة وملكىة الارض ، ظلتا في متناول هذه الشعوب ، التي كان عليها ان تؤدي مقابل ذلك ضريبة عادلة ومشروعة ؟ ثم يسترسل في التناقض مشيراً الى صانعي هذه الفتوحات ، وهي القبائل العربية غير المثقفة كما يراها ، فيعتبر دوافعها حيناً وطنية⁽¹⁾ وحيناً آخر جهادية ، تنطلق من قاعدة الالتزام بالقتال المفروض على كل مسلم دفاعاً عن عقيدته .

ولعل المسألة ليست الى هذا الحد من التعقيد او الغموض . فهناك عدة مؤشرات قد لا تخضع بصورة دقيقة لقانون اجتماعي ثابت او معادلة سياسية قائمة ، لان القبائل « غير المتحضرة » التي تحدث عنها (فلوتن) ، كانت في معظمها على معرفة أو إلمام بالقرآن ، إذ كان المسلم الجديد ملتزماً بحفظ نصوصه وترديد آياته . ومن ناحية اخرى ، فان نظاماً متماسكاً ومتطوراً كان وراء هذه القبائل ، يدفعها دون إكراه الى ممارسة دورها التاريخي في المتغيرات الجذرية الجديدة ، المعاصرة لبدايات الخلافة الراشدية بصورة خاصة . ولقد كان اللجوء الى السيف آنذاك ظرفياً ، تحتمه المجابهة مع أنظمة عريقة ، وليس مع شعوبها . . وهو بالتالي غير معبر عن مزاج قبلي او نزعة دموية ،

= العرب الى اعدائهم قبل الاحتكام الى السيف . ولدينا كذلك وثيقة الاتفاق بين خالد بن الوليد ونصارى الحيرة ، وهي تعتبر نموذجاً في العلاقات الانسانية الراقية التي وضعت اسس التعامل مع البلاد المفتوحة وشعوبها في المستقبل .

راجع الطبري ، تاريخ الامم والملوك ج 3 ص 87 : وكذلك ابو يوسف ، كتاب الخراج ص 84-85 .

(1) Van vloten, La Domination Arabe P. 2.

التصقت بهذه العقيدة ، كما رَوَّج بعض المستشرقين . وليس أدل على ذلك ، من ان فتح المدن او القرى ، لم يسجل الا نادراً حوادث قمعية او استباحية ، كانت تجدد تسويغها في القانون العسكري المتعارف عليه ، الذي يميز بين الفتح الصلحي والاكرهي .

ان (فلوتن) يلجأ الى إفراغ الفتوحات من أية مضامين انسانية أو تبشيرية ، واصفاً اياها بالاحتلال ، حيث يعيش شعب منتصر على حساب آخر مغلوب . وهو متأثر هنا بمقولة سلفيه فون كريمير Von Kermer⁽¹⁾ وجولدتزيهر Goldziher⁽²⁾ ، وهي لا تعبّر بالضرورة عن بواكير العلاقة بين الدولة ورعاياها غير العرب . فقانون الارض - وهو من تشريع عمر بن الخطاب - لم يمس جذرياً حقوق الفلاح عليها واستغلاله لها^(*) فضلاً عما كانت تقدمه الدولة من خدمات ، وذلك مقابل ضريبة عادية .

لقد سبقت العرب في السيطرة على العراق وفارس والشام ومصر ، شعوب ذات حضارات عريقة كالفرس والرومان والبيزنطيين ، وفشل هؤلاء في تحقيق الحد الأدنى من الاستقرار ومن العلاقة المتكافئة مع السكان الأصليين ، خلافاً للعرب الذين حملوا معهم شعار المساواة بطريقة فذة ومبتكرة ، كان من العسير جداً على أية دولة « اوتوقراطية » آنذاك مجاراتهم فيه كمفهوم او ممارسة . وإذ لم يحقق الفتوح سوى هذا النمط الايجابي ، وهو تحرير انسانية هذه الشعوب من الاضطهاد الديني والسياسي ، ومن

(1) La Domination Arabe P. 3 .

(2) Goldziher, Le Dogme et le loi de l'Islam P. 123 .

(*) راجع موقف عمر في هذه المسألة ، حين رفض توزيع الأرض بين قادة الفتوح . ابن رجب ، الاستخراج في احكام الخراج ص 11 . ابو عبيد ، الأموال ص 81 . بيضون ، الحجاز والدولة الاسلامية ص 144-146 .

ذهنية العصور القديمة المتخلفة، فإنها تكون، من هذا المنطلق، قد حققت أحد أبرز أهداف الإسلام الأساسية.

على ان ثمة فارقاً كبيراً ، بين جيل صنعت منه العقيدة انساناً جديداً ، متمحوراً حول قضية مصيرية ، وبين جيل آخر افرزته الحروب الاهلية بكل ما رافقها من مؤامرات وانهيار في السلوك واهتزاز في الايمان . وقد جاء ذلك كله لمصلحة التيار الذي تزعمته الاسرة السفينانية وعلى رأسها معاوية ، الذي كرّس مفاهيم جديدة في العمل السياسي ، لم تكن على انسجام كثير مع ذهنية العهد الراشدي السابق .

لذلك فإن الفتوحات الأموية تطبعت بشخصيات الخلفاء ، المتأثرة إلى حد كبير بالنموذج القيصري الذي انتقل بنسبة ما الى حياة القصور في دمشق . وكان التهافت على المال احد مظاهر هذا العهد البارزة ، حيث اسهم في إفساد النفوس على حد تعبير (فلوتن) . ومن هنا فقدت برأيه الاعمال العسكرية - التي قام بها ولاية المشرق الأمويون في خراسان - صفة الفتوح ، لان دافعها هو الطمع والوسيلة المقنعة لتحقيق الثراء ، في الوقت الذي يتراجع فيه الاسلام كعقيدة الى الوراء في اهتمامات القادة العرب ، وتتقدم عليه المصالح الشخصية والقبلية .

ان (فلوتن) كغيره من المؤرخين أو معظمهم ، يرى بأن الطابع العام لدولة الامويين ، انما كان دنيوياً بكل تفاصيله . وهو نتيجة لذلك الاختلاف في رؤية الخلفاء السياسية والاقتصادية ، وفي علاقات المجتمع المتنافر بعناصره وفئاته ، وكذلك في تسييس الفتوح ، الخاضعة في المقام الاول لمشيئة الولاة ، والمفرغة من المضمون الجهادي ، الذي كان أحد العوامل الأكثر تحريكاً للفتوحات الراشدية .

وقضية الفتوح مرتبطة عضوياً بقضية أخرى، هي الضرائب او الخراج (١)، الكلمة الأكثر شيوعاً في المعاملات المالية آنذاك، مع انها الضريبة المفروضة على انتاج الارض. وكانت هذه المشكلة من اعقد ما واجه العرب في البلدان المفتوحة وعاملاً من عوامل التحريض على الاضطرابات والازمات السياسية. وكان عمر بن الخطاب قد تفادى حسم هذه المشكلة، لاعتبارات تتعلق مبدئياً بحالة الاستنفار الدائم لقوى الانتاج المسيّرة لحرب الفتوح. ومع هدوء الموجه التوسعية في عهد عثمان وتورط الخلافة في سلسلة من الاخطاء، ومن ثمّ عجزها عن مواجهة النقمة الشعبية المتفاقمة، كان ثمة مطلب للتأثرين الذين اطاحوا بالخليفة، غير مقاومة الانحراف، يتعلق بتوزيع الأرض على عرب الأمصار. ويبدو أن عثمان وهو متأثر بعلاقته العائلية والقبلية، كان عاجزاً عن بحث هذه المسألة التي ستعود على عهده بالضرر اذا ما توفر لها الحل، لان ذلك سيؤدي الى انقطاع مورد اساسي عن بيت المال وهو الخراج. وفي عهد علي بقيت هذه المشكلة ايضاً خارج نطاق الحل الجذري في وقت داهمته الحملات «الارستقراطية» - القبلية المضادة، فشغلت عهده القصير بالحروب الداخلية. ولم تلبث رياح التمزيق ان عصفت بجيشه، فخرج منه اكثر من عشرة آلاف، وهم الذين عرفوا بالخوارج فيما بعد وكانوا شراً عليه اكثر من اعدائه.

ان خروج فئة اساسية من جيش علي في صفين، لم يكن فقط مجرد احتجاج على قرار مرفوض وهو (التحكيم)، بل كانت له خلفية اخرى مرتبطة بمسألة الارض^(٢) التي عاشت في هموم هؤلاء المقاتلين ورؤسائهم حتى الاصرار. ولعل السؤال يفرض نفسه هنا عن علاقة ما من حيث الجوهر،

(١) ضريبة الارض.

(٢) راجع كتابنا الحجاز والدولة الاسلامية ص 206.

بين الثورة على عثمان وبين « الخروج » على علي ؟ . . فهناك تشابه في الظروف وفي الحوافز وكذلك في الثورة على الخليفة ، الذي يفترض - انطلاقاً من سلطته « الثيوقراطية » - انه فوق النقد او الاعتراض .

ولقد جاء انتصار التيار الذي يمثله الامويون ، بمثابة ثورة مضادة استهدفت روح العهد السابق ، حيث العقيدة الاسلامية هي الوجه الاساسي للمجتمع ، وأقامت نظاماً تسيطر عليه مصالح « الارستقراطية » القبلية ، المتعارضة مع نظم ذلك العهد المتشددة . وكانت التشريعات التي وضعها عمر بن الخطاب ، والتي أرست القواعد المبدئية لمؤسسة الدولة ، اكثر ما تلحق بالضرر بقايا الاستقرائية ، المتوثبة دائماً لاستعادة نفوذها المفقود . وحتى يكبح غرائز هذه الفئة ، فرض عليها ما يشبه الاقامة الجبرية في الحجاز ، وراقب مداخيلها وأموالها وهو ما عرف بـ « نظام المقاسمة » (1) .

ولكن هذا النظام انهار مع كثير من النظم الاقتصادية في العهد الاموي ، وأصبح الخروج على القواعد في الجباية ، والزيادات الكيفية للضرائب ، أمراً مألوفاً ومعترفاً به من السلطة العليا ، اذا ما استثنينا خلافة عمر بن عبد العزيز القصيرة . ولم يكن ما سمي بـ « دار الاستخراج » غير شكل سطحي لنظام المقاسمة الآنف الذكر ، حيث وضع لمراقبة ثروات الولاة ، فكان عبئاً اضافياً على جماهير الموالي ومورداً فائضاً لهؤلاء . على ان (فلوتن) يبدو شديد المبالغة ، حين يتحدث عن جباية الضرائب بصيغة تقريرية واضحة ، ويكاد يقارنها بأساليب العصور القديمة المتخلفة ، حيث يتعرض العاجزون عن الدفع للتعذيب والاضطهاد ، وذلك دون ان يكون للروايات التي

La Domination Arabe P. 10. (1)

اعتمد عليها سوى النصيب القليل من الدقة والموضوعية (1) .

ولم يختلف (فلوتن) عن غيره من المستشرقين ، في الاهتمام بتطور حركة المعارضة في خراسان عبر خلفياتها السياسية والاجتماعية . وإذا ما تساءل عن وسيلة ما للخروج من حصار نظام الضرائب « المتخلف » ، وإذا ما كان الدخول إلى الاسلام يحمل الحل إلى هؤلاء « المضطهدين » فإنه يعترف ان الباب لم يكن موصداً في وجه احد ، ولكن ملاكي الارض (الدهاقين) ، كانوا اصحاب المبادرة في هذا التحول السريع (2) ، وأول المستفيدين من النظام الجديد . وبفضل ما اكتسبوه من خبرة قديمة في الادارة والارض ، اندرجوا في خدمة السلطة على حساب الفئات المتوسطة والشعبية (3) . وهكذا يريد الوصول الى ثابتة قائمة برأيه ، حتى في بدايات انتشار الاسلام في المشرق ، هي ان هذا الدين كان حليفاً بالفطرة لكبار الملاك والاعنياء ، واتخذ منهم الاعوان والمرتزين ، الذين استأثروا بالعطاء دون الفقراء من سواد الفرس الاعظم (4) . هذا في الوقت الذي يعترف فيه ، بأن القواعد التي طبقت في هذا المجال ، سواء في عهد عمر ام في عهد علي ، كانت من الشدة بحيث لم يجرؤ أحد على اختراقها او النيل منها (5) .

والدولة الاموية في حقيقتها ، برغم الامتيازات التي احيطت بها الاسرة

(1) La Domination Arabe O. P. Cit: P. 12

(2) O. P. Cit: P. 12- 13

(3) O. P. cit ; P. 13

(4) O. P. Cit: P. 13- 14

(5) راجع قول عمر لأحد عماله حين أعطى العرب وحجب عن الموالي ، « فحسب المرء من الشر أن يحفر أنحاه المسلم » البلاذري ، فتوح البلدان ص 443 . وقول علي لعامله على اذربيجان « فاقبل على خراجك بالحق واحسن إلى جنلك بالانصاف » تاريخ اليعقوبي ج 2 ص 202 . وكذلك P. 14 Floten .

الحاكمة والتي افترضت تأمين المزيد من الاموال حفاظاً على هذه الامتيازات واستمراريتها ، فان سياستها إزاء المعارضة ، عربية كانت ام فارسية ، لم تصل إلى هذا الحد من العباء وقصر النظر ، خصوصاً وأنها لم تجهل تماماً سبل الوصول الى القلوب عن طريق المال وتعزيز العطاء . فعلى الرغم من ضلوعها في خرق قواعد العلاقات الاجتماعية المتكافئة ، وذلك انطلاقاً من تحالفاتها المرحلية ، وقعت فريسة التشويه التاريخي احياناً ، بالقاء كافة هذه المشاكل المعقدة على عاتقها . ذلك ان علاقة العرب بصورة عامة بالشعوب التي خضعت لهم ، كانت منذ بدايتها احدى ثمرات نظام الفتوح الذي جعل منهم « طبقة » عسكرية متفرغة . وكان استمرار هذه القاعدة ، قد خلق نوعاً من انعدام التوازن ، دفعت ثمنه الدولة كمؤسسة مدنية ، وأدى الى تسييس الجيش منذ الثورة على عثمان . أي ان نزعة الفاتح العسكري ظلت هي الطاغية على ذهنية الولاة والموظفين العرب ، سواء تدخلت الدولة لمصلحة هذه السياسة ام ضدها .

ومن خلال هذه المعادلة كان دخول الموالي في الاسلام ، دخول التابع وليس الشريك . حتى ان كلمة (مولى) هي تجسيد لتلك التبعية او الإلحاقية التي فرضت على الفرس ، اول شعب غير عربي اتصل جدياً بالعقيدة الاسلامية ، انطلاقاً من الظروف البيئية والجغرافية المشتركة . وهنا يتحمل الامويون وزر العلاقة الخاطئة هذه ، حيث أدى انتعاش النظام القبلي في هذا العهد ، الى اضطراب الصيغة التي لم تكن قد أخذت طريقها بعد الى التنفيذ . فكلمة (مولى) كان لها مدلول الالتحاق بالقبيلة والموالات لها ومن ثم القتال تحت رايتها (1) ، حيث الحماية متوفرة في هذا الارتباط القائم على

(1) ابن خلدون ، المقدمة ص 96 .

اساس قبلي وليس عقائدي .

ان اضطراب المعادلة في القواعد الاجتماعية والاقتصادية امر مسلم به ، وقد فرضته سياسة الفتوح وما افرزته من ارسقراطية عسكرية ، احتقرت كل شأن غير شؤون الحرب . غير ان (فان قلوتن) كان متطرفاً وليس مبالغاً فقط ، في تصوير حالة الموالي المأساوية ، التي انحطت حسب قوله الى مستوى الرق (1) . وهو تصور في غير محله ، لان الرقيق باشكاله الاوروبية التي قصدها (قلوتن) ، لم تعرفه المجتمعات الشرقية خاصة في العصر الاسلامي ، حيث تحجمت اشكال الاسترقاق ان لم نقل حوربت بصورة مبدئية . ومن ناحية أخرى لم يكن الموالي - والمقصود هنا العمال والفلاحون الفرس - كطبقة اجتماعية ، أحسن حظاً في العصر الكسروي الساساني . فقد استغلهم «الدهاقين» (2)، أسوأ استغلال ، تحت مظلة نظام استبدادي ، تسيطر عليه الارستقراطية الدينية والسياسية . ولا شك ان هذه الفئات المسحوقة ، حققت الحد الأدنى من الحرية الشخصية والدينية في المجتمع الاسلامي الجديد ، ومارستها عبر اشكال مختلفة . وكان المسجد كمكان للصلاة او مقر للتجمع ، ابرز وسائل الاتصال الجماهيري في الاسلام . وهذه الحقيقة متناقضة تماماً مع زعم (فان قلوتن) ، بأن الموالي كانت لهم مساجدهم الخاصة (3) . ونحن اذا سلمنا بالفوارق العديدة ، المتعلقة بالزواج والعطاء والجنسية وبعده ظاهرات اجتماعية أخرى في العهد الأموي ،

(1) Vloten P. 13- 14 .

(2) كان هؤلاء يملكون القسم الأكبر من الأراضي قبل سقوط الامبراطورية الفارسية . شعبان ، صدر الاسلام والدولة الاموية ص 191 .

(3) Vloten P. 14 .

فإن المسجد كان القاسم المشترك لكافة الفئات في المجتمع ، ليس من خلال دوره كبيت للصلاة فقط ، ولكن بما يمثله من دور مؤثر في الحياة السياسية اليومية (1) .

ان (فلوتن) في دراسته لوضع « الموالي » في العراق وفارس ، شأن من تأثر بهم من المستشرقين المعروفين امثال كريم وجولدتزيهر ، ودوزي ، اتخذ من عهد الحجاج الثقفي - العهد الاسود للموالي - مدخلاً الى تقويم عام يتناول صميم العلاقة بين شعب مضطهد وبين سلطة قهرية . ولم يذكر (فلوتن) ان سيف الحجاج لم يصطبغ فقط بالدم الفارسي ، ولكن ايضاً وبصورة اكثر مبالغه نال هذا السيف من العرب دون تحديد في الهوية القبلية او الاجتماعية (2) . ذلك ان القوة التي رافقت اخماد حركة المطرف بن المغيرة والانتقام من الخوارج الصفرية ، وكذلك تصفية القيادات التي شاركت في ثورة ابن الاشعث ، وهي في اكثريتها الساحقة عربية ، ليست الا نماذج من ممارسات الحجاج التي استهدفت مختلف احزاب المعارضة وشيعها ، وهي لم تكن مطلقاً في دوافعها عنصرية .

على ان التيار المناهض للامويين ، كان عليه انطلاقاً من المتغيرات التي رافقت الصراع على السلطة ، والتي تبلورت مع تطور الشكل الاجتماعي لهذا الصراع ، بحيث ان التيار الشيعي من خلال اطروحاته الاصلاحية المتقدمة ، كان الاقدر على احتواء الموالي واستيعابهم . وكان ثمة ما يجعل العلاقة مجذرة بين الطرفين ، الشيعة كحزب مهزوم سياسياً ، والموالي كفئة

(1) ابراهيم بيضون ، ملامح التيارات السياسية في القرن الاول الهجري ص 94 .

(2) راجع رسالة عبد الملك الى الحجاج واتهامه بالاسراف في القتل . المسعودي ، مروج الذهب ج 3 ص 133-134 .

مسحوقة لم تحقق الحد النسبي من حقوقها الاجتماعية ، خاصة حقها الكامل في المساواة . ولقد عايشَت هذا الاستغلال مزدوجاً ، سواء تحت قبضة (الدهاقين) ملاكي الارض ، او حين التجأت الى الاسلام تخلصاً من الضرائب ، فاصطدمت بسلطة قمعية على رأسها الحجاج . وكان (الموالي) قد تلمسوا بداية الطريق الى موقعهم الطبيعي من السلطة الاموية ، وذلك مع ثورة المختار الثقفي ، اول من تنبه الى حجم القوة الشعبية وأهميتها التي يمثلها (الموالي) . ووصلت مشاركة هؤلاء في الحركات الثورية أرقى درجاتها آنذاك ، في ثورة عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث ، عندما تحولوا من اكثرية صامتة الى قوة فاعلة ، ذات تأثير جذري في التيار الثوري العام ، الذي تتوج بقيام الثورة العباسية .

لقد انهارت ثقة الموالي بالحكم الاموي وتحديدأ بولاية المشرق ، الذين مثّلوا الصورة المتطرفة وربما المشوهة لهذا النظام . وبلغ التناقض بين السلطة الاموية وبين الموالي مرحلة الافتراق ، وذلك مع التكريس العملي لمبدأ التفاوت الاجتماعي ، الذي كان من ظواهره الملفتة بعد القضاء على ثورة ابن الاشعث ، وشتم الاسماء على الايدي وطرد الآلاف منهم الى خراسان ، حيث بدأت تحاك آنذاك خيوط النهاية غير البعيدة لدولة الامويين .

وكان ارتباط المشرق الاسلامي ادارياً بولاية العراق ، قد أدى الى التأثير جذرياً بمواقف هذه الاخيرة وبالتطورات السياسية والاجتماعية على أرضها . فشمة خط مباشر ربط بين الكوفة العراقية وبين خراسان الفارسية ، وضع الولايتين في موقع المجابهة السافرة مع الحكم الاموي . وبعد تحجيم دور الكوفة السياسي في اواخر القرن الاول الهجري ، كانت خراسان المؤهلة لوراثة هذا الدور ، بشروط لم تتوفر للاولى . وليس الهدف هنا التمهيد

للبحث في « ثورة فارسية » ، كان مسرحها هذه المنطقة التي سكنها آنذاك من العرب ما لا يقل كثيراً عن « موالي » الكوفة (1) . ذلك ان هدفنا الرئيسي هو التعرف على الظروف الموضوعية التي رافقت انفجار هذه المنطقة الساخنة ، منذ ان توجهت اليها انظار المعارضة ، كأرضية مفضلة للعمل الثوري ، حيث التناقضات اكثر حدة ، وظل السلطة المركزية يزداد تراجعاً وانحساراً .

ان تحالفاً مصلحياً قام بين دهاقين الفرس وبين الولاة العرب ، على غرار ما كان قائماً في العراق . وهو تحالف بين السلطة والاقطاع ، كان موجهاً ضد الاغلبية من صغار المزارعين والعمال وبقية الفئات المضطهدة في خراسان وبلاد ما وراء النهر . وكانت هذه المنطقة حتى مطلع القرن الاول ، محاطة بشريط من الامارات الوثنية ، التي اكتفى الحكام العرب من علاقات حسن الجوار معها ، بفرض جزية سنوية ، جاءت نتيجة مجموعة من المعاهدات السلمية بين الطرفين . غير ان شراة « الدهاقين » وعمال الخراج من جهة ، وحرص الولاة الامويين على تأمين نصيبهم الخاص من هذه الضرائب ، المتذبذبة بين وقت وآخر ، كان يؤدي الى تآزيم العلاقات مع امراء هذا الشريط الوثني ، ويجرّ احياناً الى حروب مسلحة .

ومن الجائز أن نتساءل هنا عن موقف الخلفاء الامويين من احداث خراسان ، التي بدأت تأخذ هذا المنحى الاجتماعي المتميز ؟ وان نتساءل أيضاً اذا كان لديهم شيء من الادراك أو التصور الموضوعي لهذه المشاكل الموقوتة ، خاصة في مناطق التباين الاجتماعي والاقتصادي ، كالمغرب أو العراق وخراسان وبقية الاقاليم الشرقية ؟ . والجواب على ذلك ، ان أي اهتمام جدي

(1) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ص 97-98 .

بقضايا شعوب البلدان المفتوحة ، لم يكن في بال خلفاء المرحلة الاولى من دولة الامويين ، التي انحصرت مشاغلها في تطويع حركات المعارضة وفي تدعيم سياسته التوسعية ، الهاجس المشترك لخلفاء تلك المرحلة . ومعنى ذلك ان أية افكار مستقبلية لبناء مجتمع غير عسكري ، لم تكن قد طرحت بعد .

بيد أن هذه المرحلة ، شهدت بواكير الثورة التصحيحية مع حركة المطرف بن المغيرة بن شعبه (1) ، أول محاولة اصلاحية من داخل النظام الاموي . لقد رفض المطرف المشاركة في حكم لا يمثل سوى حفنة من كبار زعماء القبائل وبعض الدهاقين المتعاونين معهم . فكان برنامجه الثوري ، رائداً لمن هو في موقعه : « أدعوكم الى أن نقاتل هؤلاء الظلمة على احدثهم ، وندعوهم الى كتاب الله وسنة نبيه وأن يكون الامر شورى بين المسلمين » (2) .

وقام الخليفة عمر بن عبد العزيز من قمة السلطة ، يكرر التجربة نفسها محققاً آمال المطرف بعد نحو عشرين عاماً ، وذلك في نطاق ثورة اصلاحية شاملة . ولقد انطلق هذا الخليفة من نقطتين متكاملتين : الاولى : مرتبطة بالقرار الجريء الذي اتخذته بتجميد العمليات العسكرية على جبهات الحدود المختلفة - باستثناء جيوب قليلة - متصدياً لقضية حساسة ، توکاً عليها اسلافه من الناحيتين المادية والمعنوية : « فلا تغزُ بالمسلمين ، فحسبهم الذي قد فتح الله عليهم » (3) . والنقطة الثانية ، كانت نتيجة حتمية لقراره

(1) ثار للمطرف في المدائن حيث كان عاملاً للحجاج بن يوسف عليها ، وذلك في سنة 77 هـ . ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ج 4 . ص 211 .

(2) ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ج 4 ص 211 .

(3) من قوله لعامله على خراسان بعد ان امره بتوقيف غزواته في بلاد ما وراء النهر . الطبري ، تاريخ الامم والملوك ج 8 ص 139 .

السابق ، وهي تتعرض لعلاقة الدولة بانسان الارض المفتوحة وموقفها من « اسلامه » ، حيث كانت هذه القضية موضع جدل في اوساط الخلافة ، من زاوية ما تعكسه من خلل على مصادر بيت المال . فكان أول خليفة أموي ، يضع شعار المساواة موضع التنفيذ ، ويسقط الضرائب غير المشروعة ⁽¹⁾ . ولكن هذه المحاولة لم تعط ثمارها المستقبلية ، فانطوت مع صاحبها دون ان ترى فيها الاسرة المروانية سوى الجانب السلبي ، الذي يهدد مستوى الفئة الحاكمة وتحالفاتها السياسية والاقتصادية .

غير ان التيار الاصلاحى « السلطوي » ، لم يتوقف بموت عمر بن عبد العزيز . فعلى الرغم من الردة الاموية التي اجتشت جذور محاولته الفذة بعيد ذلك ، فإن افكاره وجدت من تبناها وتحمس لها من الموقع نفسه ، كالأشرس ⁽²⁾ والى خراسان وكبير معاونيه أبى الصيذاء ⁽³⁾ . الا أن هذه المحاولة تعثرت ايضاً ، وكان للسلطة العليا دورها الواضح في إفشالها . فقد تراجع الأشرس عن قراره بعد تقلص الخراج ⁽⁴⁾ مكتفياً بهذه الخطوة الجزئية ، دون أن يضع في حسابه الثغرات التي أوصلته الى نتيجة حتمية معروفة . وهذه الحركة الهادفة الى تحسين ظروف الموالي ، لا يتحمل وزر فشلها السوالم الاصلاحى فقط ، لأن « اشراف البلاد » على حد تعبير (فان فلوتن) ⁽⁵⁾ ، كانوا متضررين من هذه السياسة الجديدة ، ومقاومين لكل تغيير

(1) الطبرى ج 8 ص 139 .

(2) الأشرس بن عبد الله السلمى المصدر نفسه ج 8 ص 195 .

(3) ابو الصيذاء صالح بن طريف ، راجع الطبرى وما ورد عن قول الأشرس له : « خرج على شريطة أن من أسلم لم يؤخذ منه الجزية » ج 8 ص 169 .

(4) المصدر نفسه ج 8 ص 196 .

(5) Violen P. 23 .

يصيب مصالحهم وامتيازاتهم بسوء . اي أن تحالفاً طبيعياً وحُد بالضرورة بين كل من السلطة الاموية و « الدهاقين » القُرس ، الذين كانوا يخشون أي تحول جذري في عقيدة الموالي الدينية ، لان ذلك سيحملهم على الامتناع عن التدخل المباشر في شؤون اتباعهم ، وإلى الغاء دورهم كوسطاء بين هؤلاء وبين السلطة الحاكمة . وبعبارة أخرى ، فان ذلك سيؤدي بهم إلى الحرمان من « وسيلة فذة لاستنزاف أموالهم » ، حسب قول المؤرخ نفسه (1) .

وإذا ما تساءلنا عن دوافع هذه السياسة التي لم يكن من نتائجها ، سوى استعداد سكان هذه البلاد ضد العرب . . أهو تثبيت لاحتلال دائم - بلغة المستشرقين - لم يعد من مسوغ له ، بعد ان أخذ هؤلاء السكان يتجهون إلى الاسلام ؟ أم أن الواقع كان متناقضاً مع هذا التصور ، حيث التحول العقائدي لا زال سطحياً أو مشكوكاً فيه ؟ ذلك أن البناء الاجتماعي لشعوب المنطقة الواقعة وراء نهر جيحون ، كان قريب الشبه ان لم يكن أكثر تعقيداً بما يماثله لدى قبائل البربر في المغرب . وهذا ما أدى بالضرورة إلى إصطدام العرب بمجتمعات تحكمها الكيانات القبلية المتنافرة ، التي لم تستوعب بسهولة فكرة المساواة والجماعية في عقيدة الاسلام . ولم يكن في المقابل من اليسير على الامويين ، التحرر من خلفيتهم القبلية - التجارية المتأصلة فيهم ، حيث انعكست على سياستهم المالية وأورثتهم الفشل الذريع في التعامل مع شعوب البلدان المفتوحة .

لقد كانت حركة عمر بن عبد العزيز في جوهرها أموية ، استهدفت انقاذ الخلافة من السقوط المتربص بها (2) . فالنظام الحربي الذي وضع أسسه

(1) Violon P. 25

(2) ابراهيم بيضون ، ملامح التيارات السياسية في القرن الاول الهجري ص 328 .

عمر بن الخطاب ، بغية شحن النزعة القتالية وتجديرها ، وذلك في مرحلة مصيرية وحاسمة من تاريخ الدولة العربية الاسلامية . . هذا النظام فقد دوره ان لم نقل اهميته ، بعد تلك المتغيرات المتعاقبة . من هنا اتخذت هذه الحركة توقيتها الضروري ، حيث أستنفذ نظام سلفه الراشدي مهمته ، وبات مطلوباً بالحاح تحقيق بناء الدولة من الداخل :

وهكذا فان خطأ عمر بن عبد العزيز الرئيس ، أنه لم يكن مبتدعاً او متطوراً في مفاهيمه الاصلاحية ، بما يتكافأ واتساع الدولة وتزايد سكانها ، وما يترتب على ذلك من اختلافات بين بيئة واخرى ، ومن تشابك في المصالح والاهداف وتضارب في الصلاحيات ، حيث السلطة المركزية تصبح كالدائرة في الماء ، تضيق كلما اتسعت حولها الدوائر وتوالدت . ولذلك فان القول بأن هذا الخليفة كان سلفياً الى درجة التزمّت ، يعبر كثيراً عن الحقيقة . فقد اقتبس تجربة سلفه الراشدي بشيء من الجمود ، دون ان يعي التفاوت الهائل في الظروف والمعطيات بين عهد وآخر . وهذا ما أدى الى اتخاذ حركته مسلكاً غير واقعي ، بحيث لم تصمد أمام المواجهة العنيفة التي تعرضت لها ، حتى في أوساط اسرته المروانية . فتصدت لها حركة مضادة ، لم ينجح في تطويقها ، وانتهت الى اسقاطها والى غياب صاحبها في ظروف قد لا تكون طبيعية ⁽¹⁾ .

غير أن الفكر الاصلاحى من داخل السلطة الاموية ، وجد من عبّر عنه بطريقة فذة وجديدة ، وذلك في ثورة الحارث بن سريج ⁽²⁾ ، وراء نهر

(1) بيضون ، ملامح التيارات السياسية ص 329 . راجع منتخبات التواريخ لدمشق للحصني ص 100 . وهناك من يرى أن جماعة عمر كانوا يراهنون على الوقت لإبعاد يزيد عن ولاية العهد ، وهو ما لم يتحقق . شعبان ، صبر الاسلام والدولة الأموية ص 152 .

(2) ثار الحلوث بين سنتي 116 هـ و 128 هـ . تاريخ الطبري ج 8 ص 319 وج 9 ص 66 .

جيحون . وكان هذا الثائر أحد قادة الامويين الكبار في خراسان ، حيث شارك في الحروب ضد الترك ، وارتبط آنذاك بصداقة ، مع أبي الصيداء ، القائد الذي ارسله الاشرس ، والي خراسان ، الى سمرقند ، لتنفيذ برنامجه الهادف الى رفع الضرائب عن المسلمين الجدد . وكان ان تراجع الاشرس عن موقفه لاعتبارات ذكرناها آنفاً ، بينما ظل أبو الصيداء على قناعاته التي شاركه فيها الحارث فيما بعد .

كانت منطلقات ثورة الحارث على السلطة الاموية في خراسان ، في مضمونها ثورة على الاضطهاد ، مجسدة ابرز شعاراتها في تحقيق المساواة الاجتماعية والعودة الى « الكتاب والسنة والبيعة للرضي » (1) . والواقع ان ثمة تشابهاً في المنطلقات وفي الرؤية الاصلاحية ، وحتى في الشعارات المطروحة ، بين هذه الثورة وبين الحركات الثورية المختلفة ، سواء من موقع المعارضة أم من داخل السلطة ، حيث كانت الدعوة الى « الكتاب » أو القرآن ، المطلب الرئيس والقاسم المشترك . وهذا معناه أن الدولة الاموية ، برأي هؤلاء المعارضين ، فقدت مسوغ وجودها ، بافتقادها كمؤسسة ما تمثله من مضمون اسلامي ، وتحولت الى حكم فتوي متزمت .

وكانت هذه الحركة من أخطر ما واجه الامويين في مشرق الخلافة ، في وقت اشتعل مغربها ، من خلال معطيات متشابهة بثورة البربر الكبرى . غير ان ثورة خراسان كانت متشعبة بالخط الاسلامي « الراديكالي » ، بينما أسهمت في الثانية عوامل « ايديولوجية » اكثر سطوعاً ، حيث نجح الخوارج المهاجرون آنذاك الى المغرب ، في استثمار نقمة البربر وموقفهم المتشنج من خلافة دمشق ، عبر ثورة شاملة ذات محتوى اجتماعي في المقام الاول . ولعل

(1) تاريخ الطبري ج 8 ص 219 .

ابرز ملامح الثورة التي قام بها الحارث ، انها كانت اولاً عربية القيادة والجهاهير ، قبل أن تتسع قاعدتها الشعبية لتضم مختلف المضطهدين في المنطقة من عرب وترك و فرس . وكانت ثانياً « ديموقراطية » الطابع ، خاصة في طرحها للقضايا السياسية والاجتماعية الملحة والمعقدة في اقليم خراسان . وكانت ثالثاً ، أمينة لشعاراتها و متمسكة بها ، رافضة التخلي عن أي من التزاماتها الجهاهيرية ، رغم محاولات تطويقها من جانب السلطة بمختلف وسائل الجذب والاغراء (١) .

وكان الحارث قد تحالف مع خاقان الترك بعد عامين من اندلاع الثورة (118 هـ) (٢) ، اثر تحولات عسكرية لم تكن في مصلحته واضطراره للتراجع الى (طخارستان) وراء النهر . ولقد حدث ذلك في اعقاب انتصارات حققها الحارث على الجيوش الاموية ، دفعت والي خراسان - عاصم بن عبد الله - الى التفاوض معه ، بغية الوصول الى اتفاق بين الطرفين (٣) ولكن تغيير الوالي ومجيء أسد بن عبد الله القسري في قوات جديدة ، كان وراء هذه التطورات التي انتهت بتحالف الثورة مع الترك . وعلى الرغم من تدعيم موقعه العسكري في وقت لاحق وهزيمته للوالي الذي خلف أسد ابن عبد الله (نصر بن سيار) ، وطرده من عاصمته (مرو) ، فان الفشل كان محققاً بهذه الثورة التي استمر اندلاعها نحو اثنتي عشر عاماً (116-128 هـ) عندما انتهت بموت قائدها ، والدولة الاموية على وشك نهايتها ايضاً (٤) .

(1) تاريخ الطبري ج 8 ص 226-228 .

(2) المصدر نفسه ج 8 ص 234 .

(3) المصدر نفسه ج 8 ص 221 .

(4) المصدر نفسه ج 8 ص 224 .

ومن الواضح أن ثورة الحارث بن سريج كان يعوزها البناء التنظيمي المتجدد والطرح الايدلوجي المبرمج ، مما يؤهلها لدائرة أوسع من الاستقطاب السياسي والشعبي . وكانت تلك في الحقيقة ابرز فجواتها التنظيمية ، لا سيما الفشل في توحيد الموقف العربي ، وتكتل القبائل اليمنية ضدها ، حيث رأت فيها تجمعاً مضرراً بقيادة الحارث التميمي الاصل . ومن ناحية ثانية ، فقد كان لتعيين نصر بن سيار ، الوالي القوي ، الذي يمثل آخر حضور نسبي للسيادة الاموية في المشرق ، اسهام بدوره في التقليل من نفوذ الحارث والحد من انتشار حركته الاصلاحية الرائدة .

ولم يكن الحارث متطرفاً في سلوكه الثوري ، بل كان يتطلع الى صيغة توفيقية بين العرب والمسلمين الجدد ، وفق قاسم مشترك تلتقي عنده مصالح الفريقين . ولقد قوبل هذا الاتجاه بموقف معتدل ايضاً من السلطة الاموية في خراسان ، التي نظرت الى دوافعه الاصلاحية بشيء من التقدير (المعاهدة التي كانت على وشك التنفيذ بينه وبين عاصم بن عبد الله ، وسعي نصر بن سيار لدى الخليفة من أجل العفو عنه) (١) . وهناك من يعتقد ، ومنهم المستشرق (فلوتن) ، بأن وراء هذا الاتجاه التوفيقى عند الحارث تأثر بفكر المرجئة الوسطي النزعة ، والداعي الى حل المشاكل الاجتماعية بطريقة عادلة (٢) .

لقد عاش الحارث عن كثب - منذ ان كان مقاتلاً في حروب الترك وراء النهر - مشاكل التباين الاجتماعي والاقتصادي بين المسلمين القدامى

(1) تاريخ الطبري ج 8 ص 234 و ج 9 ص 42 .

(2) كان يرى المرجئة بأنه لا يحق للدولة ان تعامل المسلمين من غير العرب وكأنهم لا يزالون على الكفر بعد ان آمنوا بالاسلام . وقد كانوا يسمون حسب الشهرستاني ، « أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالفقرية والعدلية » الملل والنحل ص 43-45 .

والجلدد . فكانت تجربته هذه أحد أهم الحوافز لثورته ، التي رفعت شعار المساواة في طليعة شعاراتها الإصلاحية . وتحول الحارث لأكثر من عشرة أعوام ، رمزاً للثورة على الظلم وضميراً للفقراء والمضطهدين في خراسان والبلدان المتناثرة حول نهر جيحون . ولكن أكثر صفحات هذه الثورة إضاءة، أنها أسهمت في ظهور جيل متنور، متحرر من أية نزعة فئوية أو عنصرية . فكان نواة التيار الإصلاحي الجديد، الذي سيقع عليه عبء التغيير المرتقب بعد سنوات قليلة . ولم يكن ثمة ما يحول دون ذلك الاتصال الروحي وتلك العلاقة الحتمية، بين منظري الثورة العباسية الأوائل، وبين الإرث العظيم الذي تركه الحارث بن سريج في خراسان .

الشيعة السياسية

كان التشيع بمفهومه السياسي ، أول الاشكال « الحزبية » في الاسلام ، مرتبطاً منذ نشأته بالصراع على الخلافة محور التجاذب والجدل بين الهاشميين وبين خصومهم في السلطة ، خاصة بني أمية . فقد ظهر آنذاك تياران : الاول تمثله السلطة بـ « شرعيتها » المكتسبة مع تحوّل الخلافة الى أمر واقع . والثاني تمثله المعارضة التي احتجت علىبيعة « السقيفة » وتكتلت حول علي ، حيث كان برأيها الشخصية القادرة والمؤهلة لاستلام الحكم ومسك زمام الامور بعد النبي .

ومع انتشار حركة الفتوح وما رافقها من متغيرات جذرية ، اصبحت هذه الصورة اكثر تعقيداً ، عندما برزت تكتلات جديدة أسهمت بأدوار متفاوتة في الحياة السياسية في ذلك الوقت . فقد أدى استيلاء الامويين على الخلافة في اعقاب حرب أهلية قبلية طويلة ، الى بلورة الاطار « الحزبي » للقوى السياسية المتنافسة وظهور « حزبين » جديدين : أحدهما أفرزته المعارضة التي تسلمت الحكم لفترة قصيرة ، وهو « حزب » الخوارج الذي اتخذ اتجاهها متطرفاً طوال العصر الاموي ، وثانيهما تحوّل من الموالاتة الى المعارضة بعد انتقال مركز الخلافة الى دمشق ، ولكنه كان « حزباً » اقليمياً

تمحور حول (المدينة) ، حاضرة الاسلام الاولى . ولقد نجح هذا الاخير بما لديه من رصيد معنوي في توسيع دائرة النعمة على الحكم الاموي ، ولكنه في النهاية لم ير غير السلفية مخرجاً للازمة ، وما عداها يعتبر خروجاً على الشرعية ونهج الاولين من الخلفاء . هذا في الوقت الذي تابع فيه « الحزب » الرئيس مسيرته كممثل طبيعي للمعارضة السياسية ، وهو الحزب الشيعي ، بأسمه المعبر عن الولاء لعلي والمشايعه لحقه في الخلافة ، ذلك « الحق » الذي اتخذ اطاره الوراثي بعد اغتياله .

وهكذا فان اتجاهات سياسية اربعة ، يمكن تصنيفها في الاطار الحزبي ، كانت تشكل القوى الرئيسة في ذلك الوقت ، وهي كما يلي :

1 - حزب الأمويين الذي انتقلت اليه السلطة ، وكان يستمد القوة من تحالفاته القبلية و « الارستقراطية » ، القديمة والمستجدة . ولقد اتخذ الشام مركزاً له ، منذ بداية تكوينه السياسي ، دون ان يحالفه النجاح في توسيع هذه الدائرة من نفوذه ما يتعدى هذه المنطقة .

2 - حزب (المدينة) الذي كانت تحركه دوافع إقليمية سلطوية مع انتقال العاصمة القديمة الى الظل ، وما ترتب على هذا الانزواء من ضرر معنوي ، لم يعرض عنه سخاء معاوية لاسكات الصوت الحجازي في المعارضة السياسية . وثمة عامل آخر برأي (فلوتن) كان وراء تحزب (المدينة) ضد الامويين ، أنها وجدت في وصول هؤلاء الى الخلافة ، انتصاراً لاعدائها القدامى من مشركي مكة قبل سقوطها في العام الثامن الهجري ⁽¹⁾ . على انه رغم حساسيات العلاقة بين الطرفين ، فان مضمون المعارضة الحجازية كان سياسياً في المقام الاول أن لم نقل

(1) Vloten P. 34

اقليمياً ، وذلك بما للمدينة من موقع تاريخي في انتصار الاسلام وتأسيس الدولة الاولى . ولكن معارضة (المدينة) لم تتعد التجمع غير المنظم ، خاصة بعد هزيمة (الحرّة) ، التي قضت على كل الآمال في استلام السلطه أو تحقيق دور سياسي على شيء من الاهمية (١) .

3 - حزب الخوارج ، وقد ظهرت نواته في صفين كاحتجاج على مبدأ التحكيم . ثم تطورت افكاره عبر مقولات جريئة ، أصابت بعض نواحي العقيدة والثورة والإمامه . على ان اكثرها جرأة ما تناول شؤون هذه الاخيرة ، بتحريرها من الاستئثار القرشي ، وذلك من خلال صيغة « ديموقراطية » تتجاوز العرق واللون ، شرط توفر المواصفات المطلوبة للإمام . وهذا القرار يمثل في رأي بعض المستشرقين (٢) ، اتجاهاً جمهورياً ، من حيث الدعوة الى اختيار الخليفة عن طريق الجماعة ، والثورة على العرف « الارستقراطي » (٣) السائد ، وهو « قرشية » الخلافة . ومن ناحية أخرى ، كان الخوارج أول من نادى بحق الامة في خلع الامام ، اذا فقد الثقة أو اتهم بالانحراف . وهذا يعني أنهم سبقوا المعتزلة في هذا الاتجاه ، وهو الثورة على الامام الجائر . ولكن نقطة الاختلاف بينهما ، هو الموقف من الخلفاء الامويين ، حيث طعن الخوارج في ايمانهم ، بينما كانوا مجرد مغتصبين للسلطة ليس اكثر في رأي المعتزلة (٤) .

ولكن « ديموقراطية » الخوارج لم تكن سوى نظرية جوفاء ، تناقضت في

(1) راجع كتابنا الحجاز والدولة الاسلامية ص 270-290 .

(2) Vloten P. 34 .

(3) فلهوزن ، الخوارج والشيعة ص 14-15 . راجع ايضاً شعبان ، صدر الاسلام ص 107 .

(4) محمد عمارة ، المعتزلة والثورة ص 48-49 .

الصميم مع التطرف الذي التصق بهم وانعكس على سلوكهم بشكل عام .
ففي الوقت الذي انتقدوا فيه احتكار قريش للخلافة ، كانت زعامتهم لفترة
ما شبه متوارثة في بني تميم ، رواد التمرد على « التحكيم » . ومن ناحية
ثانية ، فإن ما يتعارض وهذا الشكل السطحي للديمقراطية الخوارجية ، ان
تكون جميع « الاحزاب » مرفوضة لديهم ، أو موضع طعن في الايمان ، بعد
ان بالغوا في التعصب لأرائهم واقفلوا الحوار في وجه الآخرين . وقد عاش
الخوارج طوال العصر الاموي ، وهم يعانون ذلك التناقض بين النظرية
« الديمقراطية » المتطورة وبين الممارسة المتخلفة ، المصطبغة بالعنف
والارهاب (1) .

4 - حزب الشيعة ، وهو أول اشكال التجمعات السياسية التي ظهرت في
الاسلام واكثرها استقطاباً وجاهيرية . وكان التأيد لحق علي في الخلافة
السبب المبدئي في ظهوره ، الا ان هذا الولاء لم يكن محكوماً بالحق
الوراثي للأسرة الهاشمية - كما يرى (فلوتن) ومعظم المؤرخين - بقدر
ما كان استجابة لمصالح تيار شعبي عريض ، كانت معرضة للخطر منذ
ان أخذ التيار « الارستقراطي » القديم في التحرك والوثوب نحو
السلطة . ولكن الانتقال من التجمع العفوي الى الاطار الحزبي ، لم
يتبلور الا في العصر الاموي . واذا كانت خلافة معاوية قد نجحت في
تجميع المعارضة السياسية وتطويق تحركاتها الى حد كبير ، فإن خلافة
يزيد أسهمت بدون قصد ، في تهيئة الارضية الملائمة لانفجار حركات
ثورية موقوتة ، حددت الاطار العام للاحزاب الاربعة التي مر ذكرها ،
لا سيما الحزب الشيعي .

(1) ابراهيم بيضون ، ملامح التيارات السياسية في القرن الاول الهجري ص 214 .

وكانت ثورة الكوفة المجهضة التي انتهت الى سقوط الحسين ورفاقه في كربلاء مقدمة للحركة الشيعية « شهيداً الحقيقي الأول » كما يرى مؤرخ معاصر⁽¹⁾ ، وما أعقب ذلك من ظهور حركة التوابين الانتحارية ، التي استثمرها المختار الثقفي في اقامة أول حكم شيعي منذ تنازل الحسن ، قد اسهمت معاً في بلورة الشكل التنظيمي للحزب الشيعي ووضوح مفاهيمه ، خاصة في الاطار الاجتماعي . فنجح بفضل اطروحاته الاصلاحية ، في اختراق حواجز القمع والملاحقة ، الى عقول الجماهير التواقعة الى المساواة والى العدالة .

وهكذا فان التشيع ، سواء في طوره السري قبل كربلاء أو في طوره العلني بعد ذلك ، كان ظاهرة سياسية لم تمس مطلقاً العقيدة خلافاً للخوارج ، « الحزب » الذي شارك الشيعة في معارضة الخلافة الاموية . ومن هذا المنظور فان أية خلفية غير سياسية ، لم تكن في ذهن القائمين على « الحزب » في ذلك الوقت . ولعلنا نلمح ذلك في مقولات القادة التاريخيين للشيعة ، حيث كانت واضحة ومحددة ، وهي ذات مدلول سياسي واصلاحي بحث (2) .

اما التشيع في مفهومه الفقهي والعقائدي ، فقد ظهر في وقت متأخر ، واستقر في اطار مدرسة فكرية مستقلة ، منظرها الرئيسي الامام جعفر الصادق . ولقد استمدت شرعيتها برأي الشيعة من ثابتين : الاولى هي حديث « الغدير » او وصية النبي لعلي بالخلافة⁽³⁾ ، والثانية هي « العلم » المتميز الذي حظي به اهل البيت أو « الحكمة العالية » التي أفاضها الله على

(1) شبان : صدر الاسلام والدولة الاموية ص 103 .

(2) محمد مهدي شمس الدين ، ثورة الحسين ، ظروفها الاجتماعية وآثارها الانسانية ص 142-147 .

(3) محمد جواد مغنية ، الشيعة والتشيع ص 15 . ابراهيم بيضون ، التوابون ص 32 .

محمد ، والتي انتقلت منه الى أعقابه مما جعل هذه الصفة الدعامة الاساسية في الفكر السياسي الشيعي . هذا باختصار ما تطور اليه هذا « الحزب » في مطلع الخلافة العباسية ، حيث طرأت معطيات جديدة على مساره دافعة به الى الانزواء بعد تجربة نضالية مريرة . وكان ذلك مقدمة تطورات اكثر جذرية ، ستقوده الى المحنة التي اسفرت عن تمزيقه وانشقاق اتجاه جديد ، رفض هذا التحول غير السياسي في عقيدة الحزب ، وهو الذي تطور الى الحركة الاسماعيلية (1) .

ولكن الاسماعيلية لم تكن بداية الطريق الى التطرف في الحزب الشيعي ، حيث تجاذبته منذ البدء تيارات عدة ، الا انها لم تؤثر فيه تأثير هذه الحركة . فمن المؤرخين ومنهم (فلوتن) من يتحدث في نطاق المغالاة والتطرف الشيعي ، عن فرقة اسمها السبئية أو « السبائية » (2) . حتى أن بعضهم يعتبرها نواة التشيع ، وأن صاحبها عبد الله بن سبأ (من يهود اليمن) هو أول المروجين من الناحية « الايديولوجية » لما عُرف بالتشيع فيما بعد ، حيث اعتقد بأن شيئاً الهياً تجسّد في علي وابنائيه من الائمة . وهذا الانتقال الروحي من إمام الى آخر ، حسب هذه النظرية المزعومة ، مقترن بتفاصيل خيالية عن غيبة الروح وعودتها « الرجعة » ومن ثم « التوقف » ، أي انتظار الامام (3) . وفكرة السبئية التي أخذ (فلوتن) اخبارها عن (الشهرستاني) (4) ، اشد رواجها فترة ما في اواخر القرن الماضي وأوائل هذا

(1) تنسب هذه الحركة الى اسماعيل ، الابن الاكبر لجعفر الصادق الذي استبعد عن الائمة لاسباب غير واضحة تملأ ، وعُيّن مكانه اخوه موسى الكاظم .

(2) الشهرستاني ، الملل والنحل ج 1 ص 174 .

(3) Vloten P. 40 .

(4) الملل والنحل ج 1 ص 174 .

القرن ، خاصة في اوساط المستشرقين ، الذين استهوتهم هذه « الروحانيات » في التاريخ الاسلامي وأفردوا لها الصفحات العديدة في بحوثهم .

بيد أن « السبئية » رغم اعتقاد بعض المؤرخين العرب بها ، ما لبثت أن أصبحت عرضة للشك والاختلاف⁽¹⁾ ومن ثم النفي المطلق، بعد التحقيقات والمقارنات الجدية التي ظهرت تباعاً منذ الثلاثينات من هذا القرن ، وبعضها اعتبر أن عبد الله بن سبأ شخصية خرافية لا وجود لها في الاصل⁽²⁾ . ولعل آخر ما كتب في هذا الموضوع ما جاء في « الخلافة ونشأة الاحزاب الاسلامية » للدكتور محمد عماره ، نافياً كل علاقة بين السبئية وظهور التشيع : « فدعوى عبد الله بن سبأ - على فرض وجوده ووقوعها - لم تكن من دعوى هشام بن الحكم⁽³⁾ بسبيل . ومن هنا فان عصره لا يصح أن يتخذ بدءاً لتاريخ ظهور الشيعة والتشييع بالمعنى الفني المعروف⁽⁴⁾ . و « السبئية » ، اسطورة كانت أم حقيقة ، فهي على هامش التشيع ومتناقضة في الصميم مع الفكر الشيعي بخلفيته السياسية البحتة .

وهكذا فان طائفة « السبئية » التي يذكرها (فلوتن) في نطاق الحركات المتطرفة ، خاضعة للشك في اصولها غير الموضوعية ، ومنفية تماماً في المصادر الشيعية . أما « الكيسانية » ، فهي من أوائل الحركات الانفصالية ، التي ظهرت في اعقاب مأساة كربلاء . وهي تتفق مع مقولة الحزب حول

(1) احمد لوساني ، نظرات جديدة في تاريخ الأدب ص 316 .

(2) مرنضى العسكري ، عبد الله بن سبأ واساطير أخرى . ج 1 ص 238 وج 2 ص 250 . محمد عماره ، الخلافة ونشأة الاحزاب الاسلامية ص 155 .

(3) أحد كبار المساهمين في ظهور التشيع كمذهب في مطلع الخلافة العباسية .

(4) محمد عماره ، الخلافة ونشأة الاحزاب الاسلامية ص 155 .

« العلم » الخاص الذي يتميز به الاثمة ، ولكن بشيء من المغالاة ، بأن محمد ابن الحنفية يحيط بالعلوم الالهية كلها . ومن هنا فهي رائدة الاعتقاد بالفكر الغيبي التأويلي ، زاعمة أن امامها (ابن الحنفية) لم يميت⁽¹⁾ وانه « المهدي المنتظر »⁽²⁾ .

وكانت « الكيسانية »⁽³⁾ التي ينتسب اليها المختار بن أبي عبيد الثقفي ، قد اتخذت انطلاقتها من العراق لا سيما الكوفة . ووجدت سبيلها الى استقطاب الجماهير الشيعية عن طريق المغالاة بشخصية الامام ، وان طاعته هي طاعة للقانون الالهي⁽⁴⁾ . وقد نجحت هذه الطروحات بعض الوقت في التأثير على الكوفة ، ولكن الفشل الذريع أصابها ، مع فشل المختار في الاحتفاظ بزعامة الشيعة في المدينة ، بعد ان تخلت عنه وتركته لمصيره مع حفنة قليلة من اصحابه⁽⁵⁾ .

ولعل (فلوتن) تنقصه الدقة في البحث عن جذور هذه الاتجاهات الجديدة في الاسلام ، والتي كانت برأيه ذات اصول فارسية ، كما انها احدى محصلات العلاقة المتشنجة بين الدولة وبين الذين وجدوا في هذا الدين حلولا لمشاكلهم المزمنة . ولان عقوبة الموت تنتظر المرتدين منهم ، حسب قوله ، فقد لجأوا الى البحث عن ضالته في عقائد « توفيقية » ، كانت نواة ما ظهر

(1) الشهرستاني ، الملل ج 1 ص 147 . مونتغمري وات ، الفكر السياسي في الاسلام ص 66

(2) محمد جواد مغنية ، الشيعة والتشيع ص 32 .

(3) سميت بالكيسانية نسبة الى ابي عمرو كيسان ، قائد حرس المختار بن ابي عبيد الثقفي . وقد قال آخر .
انه مولى الامام علي . الشهرستاني ، الملل والنحل ج 1 ص 147 .

(4) Vloten P. 42 .

(5) عن المختار راجع بحثنا « الاتجاه الواقعي في التشيع » مجلة العرفان للمجلد الواحد والسبعون ، العدد السابع - أيلول 1982 . ص 45 وما بعدها .

من مذاهب جديدة ذات جنوح خرافي أو غيبي أو تأويلي (1) . ولكننا نعتقد خلافاً لهذا التصور بأن العودة الى البحث عن الجذور الفارسية ، للتعويض عن العقائد والفروض التي لم ترق لكثيرين من الموالى (2) ، أمر يشوبه الارتياب وذلك في وقت كان لا يزال مبكراً أمام هذه الاختيارات الصعبة والحاسمة . أما التأويل ، الذي تطور من الكيسانية الى الاسماعيلية ، فبات من ابرز عقائدها الخاصة ، فلم يكن مصدره سرى الخوف من السلطه والابتعاد عن ملاحقتها ، عبر اسلوب نضالي تكتفه السرية المطلقة . وكان ذلك نواة الفكر السياسي الجديد الذي طرأ على الشيعة بمختلف فرقها ، والذي تطور في النهاية الى « المهديّة » .

اما بقية الحركات التي يتحدث عنها (فلوتن) ، كنموذج لهذا الخليط من الافكار والعقائد الفارسية ، فلم تكشف عن نفسها الا في وقت متأخر ، اي بعد سقوط الدولة الاموية . ولان التشيع كظاهرة سياسية بمضمونه الرامي الى معارضة « السلطة الجائرة » ، عبر ثورة اصلاحية ، فقد ارتبطت باسمه بعض الحركات والتيارات ذات الاتجاه الشعبي في الغالب ، دون ان يكون بينهما صلة ما على المستوى الفكري والايديولوجي .

ان « الحزب » الشيعي الذي فشل عبر محاولات عديدة في استلام الحكم ، كان عرضة - كأى حزب في هذا الموقع - للانقسام ولظهور اتجاهات متطرفة ، ربما بحدة اكثر ازاء « الحزب » الذي انشقت عنه . وكان موقف الائمة - زعماء الحزب - رافضاً (3) لأي نوع من المغالاة والافكار المستوردة ،

(1) . Vloten P. 42-43

(2) . Vloten P. 43

(3) . Vloten P. 43-53

حتى أن هذه الواقعية (١) التي التزموا بها في تلك المرحلة ، عادت عليهم فيما بعد بالضرر الكبير ، وذلك مع ظهور تيار ثوري انفصالي ، أدى الى ما يمكن أن نسميه بالمحنة الكبرى او محنة الحزب ، التي اسفرت عن انشقاق الفرقة الاسماعيلية . كما وُجد هنالك من استغل هذه الدعوة الى التطرف والترويع لها ، كالحركة الكيسانية - التي اتخذت مسرحها أولاً في الكوفة وانتقلت منها الى خراسان - أول فرقة شيعية تنحى في سلوكها هذا الاتجاه الغلوائي .

ولم يكن محمد بن الحنفية على الأرجح مؤسس هذه الدعوة ، حيث كانت عدة اعتبارات تحول دون أي دور قيادي له في تلك الظروف . ولكن يبدو أنها استغلت اسمه (٢) لتغطية نشاطها السياسي وتسويق شرعيتها ، عبر مظلة « علوية » لا بد منها (٣) . اما زعيمها الحقيقي الذي انتسبت اليه وحملت اسمه ، فهو ابنه عبد الله الملقب بأبي هاشم ، حيث عرفت أحياناً بالهاشمية تيمناً به . وقد وُصف هذا الأخير بأنه رجل طموح ، متقن للعمل السري ، وقد ارتبط بعلاقات حميمة مع البيت الأموي حتى مقتله بتدبير من سليمان بن عبد الملك (*) .

غير أن الكيسانية لم تعش بعد أبي هاشم ، الذي اوصى بالامامة ، دون

(١) ابراهيم بيضون ، الاتجاه الواقعي في التشيع ، مجلة العرفان المجلد الواحد والسبعون عدد 5 (1982) ص 74 وما بعدها .

(٢) لقد انكر محمد بن الحنفية ما نسب اليه من احاطة بالغيبات وعلوم ما وراء الطبيعة كما أنكر علاقته بالخيار وتبرأ منه حسب الشهرستاني ، الملل ج 1 ص 149 . فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية 109-110 .

(٣) تعتقد جماعة الكيسانية بأن ابن الحنفية لم يمت وانما اختفى في مكان مجهول وسيظهر ليملأ الارض قسطاً وعدلاً . الشهرستاني ، الملل ج 1 ص 147 . محمد جواد مغنية ، الشيعة والتشيع ص 32 .

(٤) قال اتباعه أن الامامة انتقلت اليه بعد وفاة ابيه محمد بن الحنفية ومعها اسرار العلوم . الشهرستاني ج 1 ص 170

الدعوة ، لبني العباس ، حسب ما أوردته المصادر التاريخية (1) ، حيث كانت هؤلاء دعوتهم الخاصة بتنظيمها المتطور وافكارها الواقعية . ومن الفرق الشيعية التي انقرضت ، (الناووسية) جماعة عبد الله بن ناووس الذي اعتقد بالاثمة الستة الاوائل . . أي أنهم توقفوا عند جعفر الصادق « المهدي المنتظر » حسب زعمهم (2) ثم (الشمطية) نسبة الى يحيى بن ابي الشمط ، وكانت تعتقد بأمامة محمد بن جعفر (3) ، وترى وجوب الثورة على الحاكم الجائر شأن الزيدية . و (الفطحية) أو « الأفطحية » ، التي اعتقدت بأمامة عبد الله الافطح ، من ابناء الصادق (4) . واخيراً (الواقفية) أو الثمنية ، لاعتقادها بثمانية أئمة ، آخرهم (الرضا) وهو « المهدي المنتظر » (5) .

وهذه الفرق انقرضت جميعها وطواها النسيان ، بينما استمرت فرق اخرى في طليعتها الاثنا عشرية أو الامامية ، وهي التي تمثل من حيث المبدأ شرعية الحزب الشيعي ، وتحمل مضمون استمراريته . ولقد حافظت على وحدتها وانسجامها ، خلافاً للزيدية (جماعة زيد بن علي) التي حصرت الامامة في ابناء علي من فاطمة شأن الاثني عشرية ، ولكنها اختلفت معها في شروط الامام الذي ينبغي أن يرقى إلى مرتبة عالية من الزهد والعلم

(1) التوبختي ، كتاب فرق الشيعة ص 27 .

(2) الشهرستاني ج 1 ص 166 . محمد جواد مغنية ، الشيعة والتشيع ص 33 . هاشم معروف ، عقيدة الشيعة الاثني عشرية ص 239-240 .

(3) الشهرستاني ج 1 ص 167 .

(4) المكان نفسه ج 1 ص 167 .

(5) الباقرية ، أو الجعفرية الواقعة . المصدر نفسه ج 1 ص 165 . هاشم معروف ، عقيدة الشيعة الاثني عشرية ص 241 . محمد جواد مغنية ، الشيعة والتشيع ص 33-34 .

والشجاعة ، وليس فرضاً أن يكون معصوماً وأفضل أهل زمانه ⁽¹⁾ . وقد توزعت الزيدية إلى ثلاث فرق : الجارودية والسلمانية والبتيرية ⁽²⁾ لكل منها اجتهادها في النص والوصية والامامة والشورى ⁽³⁾ . أما الاسماعيلية التي اعتقدت بامامة اسماعيل بن جعفر الصادق ، فكانت تمثل الاتجاه الشوري المنشق عن « الحزب » الشيعي ، وذلك عبر وسائل وممارسات شديدة التكم والسرية . وقد ذهبت الاسماعيلية مذاهب شتى في معتقداتها وفي طرحها لمسألة الامامة ، بحيث تسربت اليها أفكار فلسفية غير عربية ، كان لها تأثيرها الجذري في ظهور تيارات مختلفة ومتشاحنة ، ولكنها التقت عند قاسم مشترك هو التطرف في العمل السياسي ، بحدود متفاوتة بين تيار وآخر ⁽⁴⁾ . وما يستوقفنا أخيراً في هذه الدراسة لظاهرة التشيع ، بفرقه البائدة والمستمرة ، انها كانت معاصرة لعهد المنصور العباسي والإمام الصادق ، حيث أثارت خلافة الأول جدلاً انتهى الى تفجير الازمة الموقوتة . ولقد اشتد حينذاك الضغط على تحركات الحزب الشيعي وصفي الكثيرون من زعمائه ، وهو ما أسميناه بمحنة الحزب . وثمة وحدة ايديولوجية التقت عندها هذه الفرق الشيعية بتياراتها المتعددة ، وهي الايمان بـ « المهدي المنتظر » الذي بدا حينذاك وكأنه الامل الأخير ، والرمز النضالي المستمر . . وهي جميعها ايضاً ذات خلفيات سياسية ، قاسمها المشترك التغيير والثورة ، بحدود متفاوتة في الاسلوب والممارسة والتعبير .

(1) « جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالامامة ، أن يكون إماماً واجب الطاعة ، سواء كان من اولاد الحسن أو من اولاد الحسين . . » الشهرستاني ، الملل ج 1 ص 154-155 .
محسن الامين ، اعيان الشيعة ج 1 ص 13 .

(2) الشهرستاني ، الملل ج 1 ص 157

(3) محمد جواد مغنية ، الشيعة والتشيع ص 34-35 .

(4) الشهرستاني ، الملل ج 1 ص 192 .

خلفية النظرية المهدية

استهوت عقيدة «المهدي» فان فلوتن، مثل الكثيرين من الكتاب الغربيين، الذين استرعى انتباههم ما كان لهذه الأفكار من تأثير على حياة الشرق حتى اليوم⁽¹⁾. ولعلهم وجدوا فيها شيئاً من ملامح هذه المنطقة، كما هي في ذاكرة الأوروبي، خزاناً للأساطير والغموض والأسرار⁽²⁾. وكان يرى هؤلاء المستشرقون، ومنهم (فلوتن)، ان فكرة «المهدي» انتقلت إلى المسلمين بتأثير خاص من الفكر اليهودي⁽³⁾. وأنها متصلة كنظرية، بجذور خارجة عن البيئة الإسلامية من ناحية، وكمارسة كان دافعها إسقاط النظام السياسي القائم من ناحية أخرى. وإذا كان الجانب العملي للمهدية، بدوافعه الموضوعية المختلفة، يبدو لنا كأحدى المسلمات في زمن تفشى فيه هذا النوع من الفكر السياسي الرومانسي، فان الجانب التنظيري قد لا نتفق فيه مع الطرح الاستشراقي السالف، الذي يلغي دور البيئة والظروف الخاصة في ظهور هذه الفكرة.

(1) فلهوزن، الخوارج والشيعة ص 166. دي غوبه، القرامطة ص 32, 54. Vloten P.

(2) مكسيم رودنسون، مجلة الطليعة ص 72. القاهرة. 1970.

(3) Vloten P. 57, 58.

ولسنا هنا في معرض النفي القاطع لاي اقتباس قد يكون وارداً ، عن نظرية « المخلص » اليهودي (Messie) ، الذي سيخرج من قبيلة هوذا أو يهوذا ، حسب ما ورد في سفر التكوين (١) . فالمؤثرات الحضارية تخرق الحواجز مهما ارتفعت ، وليس ما يحول دون غزوها للمجتمعات حتى المغلقة . ولكننا اذا سلمنا في الوقت نفسه بأن « المهدية » موصولة بالتنبؤات اليومية التي اهتم بها الانسان العادي ، اهتمام رجالات الدولة الكبار ، فلا بد من البحث عن أصول عربية مستقلة لهذه الظاهرة ، خاصة وأنها كنظرية ، تحررت من طابعها اليهودي ، وعاشت في وجدان عدد غير قليل من شعوب ومجتمعات العالم الوسيط ، متأقلمة مع تقاليدها وشخصياتها الحضارية .

ومن الواضح ان المجتمع العربي قبل الاسلام ، كان له « تراثه الغيبي » الخاص ، حيث أن « حكومة العشرة » الوثنية في مكة - إذا جاز التعبير - كانت تضم بين أركانها مسؤلاً ولا يستطلع الغيب ويتولى ما يعرف بـ « الايسار » (٢) . وعلى الرغم من محاربة الاسلام لكل هذه المظاهر غير العقلانية ، فإن الغيبيات لم تعد متحمسين لها أو على الاقل الاعتقاد بجانب منها ، يصب في حياة الانسان اليومية كالتطير والشؤم والفال . . . وسرت هذه الظاهرة حتى لامست حياة الكبار من خلفاء وأمراء ، حيث كان يطيب لبعضهم استكشاف المستقبل ، في وقت كانت الدولة بكافة مؤسساتها مرتبطة بقرار رجل واحد وخاضعة أحياناً لمزاجه . وفي مصادر التاريخ الاسلامي امثلة عديدة ، تكشف ما لهذه الظاهرة من تأثير على عقول بعض رجالات الحكم في الدولة الاموية . ويروي لنا الطبري في هذا السيل ، الازمة التي

(١) الاصحاح الثالث الآية ١٤-١٥ . فان فلوتن ، السيادة العربية ص ١٠٩ (الترجمة العربية القديمة) .

(٢) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ج ٣ ص ٢٣٦ .

انفجرت بين الحجاج بن يوسف وبين عامل خراسان يزيد بن المهلب ، بسبب نبؤة اسرها للاول عالم بالغيب ، من ان رجلاً اسمه يزيد سيخلفه على العراق (1) .

ان الشعوب تغمرها احياناً حالات من اليأس ، تنهار معها الآمال بالتغيير أو تحقيق الذات . فتبحث عن حلول متشابهة المضمون ولكنها مختلفة الشكل ، الذي تنعكس عليه عادة البيئة وتترك بصماتها عليه (تدجين المسيح الدجال في الروايات العربية) (2) . فالاضطهاد الذي عاناه اليهود في التاريخ القديم ، كان دافعهم الى التفكير بالمنقذ في غمرة اليأس وسقوط الحلم . والصورة نفسها تتكرر ، ولكن باشكال مختلفة لدى شعوب أخرى مهزومة بالقضية أو بالامل ، دون ان تكون بالضرورة من الشرق (3) .

ولم تكن فكرة « المهدي » المنقذ ، من ابتكار الشيعة في المشرق . فغالباً ما تداولها الشوار على الحكم الاموي ، لإضفاء مسحة عقائدية على حركاتهم ازاء سلطة دنيوية الطابع ، كان من أبرز نقاط ضعفها ان القائمين عليها لم يكونوا من رواد الاسلام التاريخيين . واذا كان المختار الثقفي ، قد لقب نفسه بـ « أمين المهدي » كونه نائباً للامام الذي يفترض انه « المهدي » (4) ، فان الحارث بن سريج أحد قادة الامويين في خراسان ، كان اكثر جرأة باتخاذ هذا

(1) الطبري ، تاريخ الامم والملوك ج 8 ص 42 .

(2) Vloten P. 59-60 .

(3) يقول ستانلي لين بول Stanley Lane-Poole في كتابه « العرب في اسبانيا » : ان الاسبان رفضوا هزيمة ملكهم روذريق على يد العرب وخلقوا عليه صفات المنقذ المخلص ، كما فعل الانجليز بالملك آرثر ، فاعتقلوا انه سيعود مرة أخرى من مقره في إحدى جزر المحيط ، بريئاً من جراحه ليقود النصارى في قتال الملحدين . ص 19-20 .

(4) البلاذري ، انساب الاشراف ج 5 ص 223 .

اللقب لنفسه ، وذلك من موقع تمثيله ، كمنقذ للمضطهدين في بلاد ما وراء النهر سواء من العرب أو الفرس أو الأتراك⁽¹⁾ وما لبثت شخصية «المهدي» في وقت ما ، أن لبست من هم في السلطة والمعارضة على السواء . فالخليفة العباسي الأول أعلن أنه «المهدي» ، الذي تحقق الخلاص من الأمويين على يديه ، بينما وصل استغلال الخليفة الثاني (المنصور) لها ، الى حد تلقيب ولي عهده بهذا الاسم⁽²⁾ . اما الأمويون فكان لهم « منقذهم » الذي عرف بـ « السفيناني »⁽³⁾ . وربما كان اتخاذ هذا الاسم دون « المرواني » ، له علاقة بالرمز الذي يمثله السفينانيون كمؤسسين للدولة الأموية ، خلافاً للمروانيين الذين أضاعوها . ويعتقد (فلوتن) بأن فكرة « السفيناني » ظهرت قبل سقوط هذه الدولة ، هادفة الى استعادة الفرع المؤسس حقه في السلطة⁽⁴⁾ . ولقد غزت هذه الفكرة بعض القبائل ، التي كانت تطمح الى دور سياسي في مجتمع متمزق الاوصال ، لتضاف الى قيمها ورموزها التاريخية . . فيكون هنالك « القحطاني المنتظر » و « التيمي المنتظر » الى آخر ذلك⁽⁵⁾ .

اما « المهدي » كنظرية شيعية ، فكانت الأكثر تطوراً في المجتمعات الشرقية ، حيث كانت نتاج معاناة قاسية ونضال سياسي مرير . فقد كان الحزب الشيعي من موقعه الطليعي في المعارضة ، هدف السلطة الأموية ملاحقة وتصفية واضطهاداً ، كما كان هدف تآمر الجناح العباسي في الحزب ، الذي استأثر بالخلافة وكان اشد ضغطاً من الأمويين على الشيعة ورصد تحركاتهم . وكان ذلك بداية انقراط العقد ، بخروج العباسيين الى موقع

(1) الطبري ج 8 ص 228 .

(2) مختار العبادي ، في التاريخ العباسي والاندلسي ص 33 .

(3) فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ج 1 ص 137-138 .

(4) Vloten P. 61 .

(5) O. P. Cit .

السلطة ، واستلام الجناح « الحسيني » قيادة الصراع المسلح ضد الحكم الجديد . واستمرت هذه الظاهرة الانفصالية ، بخروج الاسماعيليين من الحزب عبر حركة شبه انقلابية ، رافضة مبدأ التحول في موقفه من الثورة الى المهادنة . وهي تمثل في الجوهر انقساماً بين تيارين تجاذبا الشيعة في ذلك الوقت ، أحدهما متطرف والآخر معتدل . ويبدو أن اسماعيل - مؤسس هذه الحركة - قد أبعد عن الامامة بسبب نهجه الثوري الذي اكتسبه من معاشته للعناصر المتطرفة كما يرى (برنارد لويس) (1) .

بيد أن غياب الجناح الثوري - اذا صح التعبير - عن « الحزب » الشيعي الرئيس ، لم يمنع عنه الملاحقة العباسية ، حيث كان مصدر الخطر الحقيقي والمنافسة الجدية (2) . ولقد عاش هؤلاء منذ عهد المنصور في ظل ما يشبه الإقامة الجبرية ، وقضى بعضهم في ظروف يحيط بها الارتياح (3) . وكان ذلك من دوافع هذا التطور ، الذي طرأ على سلوك الحزب الشيعي باتجاه الاعتدال . على أنه لا ينبغي تجاهل ما تركه المنشقون من تأثير على هذا السلوك ، بطريقتهم المبتكرة في السرية ومعها احتجاج الامام ، الذي احتفظ

(1) الدعوة الاسماعيلية الجديدة ص 40 .

(2) ذكر العلامة السيد محسن الامين في « رحلاته » عن سامراء ، « ان فيها قبر الامام علي بن محمد الهادي وابنه الحسن بن علي العسكري عليهما السلام ، كان قد استدعاهما ملوك بني العباس اليها واجبراهما على الإقامة فيها خوفاً منهما ان ينازعاها في الخلافة ، لاعتقاد جميع الناس بامامتهما وميل جميع الناس اليهما » . ويذكر ايضاً « ان فيها السرداب المسمى سرداب الغيبة ، وهو سرداب الدار التي سكنها العسكريان عليهما السلام . وذلك ان اتخذا السراديب في الدور أمر متعارف في العراق يأوي اليها الناس وقت الظهيرة توقياً من الحر » . الى ان يقول « ومن زعم ان الشيعة تقول بوجود الامام الثاني عشر في السرداب وغيابه فيه ، فقد أخطأ ، وانما يتبركون بهذا المكان من باب التبرك بآثار الصالحين » .

رحلات السيد محسن الامين ص 127-128 .

(3) الاصفهاني ، مقاتل الطالبين ص 336-380 .

بعزلته حتى اعلان الخلافة الفاطمية ، أحد افرازات الجناح الاسماعيلي ،
وذلك بزعامة أبي عبيد الله الملقب من دون مصادفة أيضاً بـ « المهدي » .

وهكذا نمت « المهديّة » مع خيبة الأمل في اصلاح النظام الأموي ،
وتبلورت كعقيدة في غمرة اليأس الذي استبد بالحزب الشيعي ، بعيد
استيلاء العباسيين على الخلافة . وفي تلك الأثناء كان « الحزب » أمام
اختيارين ، إما حلّ نفسه في أعقاب الفشل الذي أصاب مشاريعه في استلام
الحكم ، وإما إعادة تنظيمه بما يتلاءم والظروف المستجدة ، التي قضت
باستخدام أوراق غير مكشوفة في نضاله ضد السلطة . ولذلك اتخذت
« المهديّة » الشيعية (الامامية) ، حجماً متميزاً عن الحركات السياسية
الأخرى ، بحيث اقترنت بالامام محمد بن الحسن (المهدي المنتظر) ، أول
الغائبين من الأئمة . فكان عهده بداية منعطف في تاريخ « الحزب » ،
متجسدة فيه فكرة الانقاذ والخلاص . ومن هذا المنطلق وحده ، كرمز يمثل
الانتصار على الظلم وتحقيق النظام العادل ، سيعود « المنقذ » ، ذلك القائد
الفدّ الذي سيصنع بعودته التاريخ ، حاملاً اسم « المهدي المنتظر » .

المهدية وسقوط الدولة الأموية

هل كان للمهدية علاقة بسقوط الخلافة الأموية ؟ هذا السؤال يطرحه (فلوتن) في نطاق التعرض لهذه المسألة ودورها في شحن العواطف ضد السلطة . وهو يعتقد أن ثمة مقدمات أو تنبؤات أخذت في الانتشار ، واعدة بالخلاص الآتي من الشرق على يد الرجل ذي الاعلام السوداء⁽¹⁾ . ولا ندري إذا كانت هذه النبوءة سابقة على قيام الثورة العباسية ، أم أنها انتشرت بعد ذلك لتحيطها بهالة من القداسة والروحانية . ولم يكن هذا الرجل سوى أبي مسلم الخراساني ، الذي سيصبح بعد مقتله أحد الرموز الوطنية لجماهير خراسان ، التي نادى به أماماً وانتظرته منقذاً ليملا الأرض عدلاً ورحمة⁽²⁾ .

وكان (الموالي) في الحقيقة عصب الثورة العباسية ، التي اختارت خراسان نقطة انطلاقها في الحرب المسلحة ضد الأمويين . ولقد شاعت السلطة الأموية ، بتناقضاتها القبلية المستفحلة ، أن تقدم خدمة جليلة لقائد الثورة الذي استثمر هذا التناقض ، لتوسيع دائرة نفوذه في أوساط القبائل اليمنية ، الناقمة على السلطة « القيسية » ، المتمثلة بنصر بن سيار آخر الولاة الأمويين في

(1) انظر P. 63 Vloten .

(2) زعم بعض الفرس أنه « اشيدربلي » Ochederbami أحد احفاد زرادشت . P. 68 Vloten .
راجع كذلك مختار العبادي ، في التاريخ العباسي والاندلسي ص 49-50 :

خراسان . وعلى الرغم من أهمية العامل الجغرافي ، الذي قدم الأرضية الملائمة والظروف المثالية للتحرك ، إلا أن الدور المؤثر في تحقيق أي انتصار عسكري ، ارتهن لهذه التحالفات العربية . فكان من العسير جداً إقناع القبائل ، حتى المعادية للأمويين ، باتخاذ مبادرات من هذا النوع ، دون حساب ما تحقّقه من وراء هذا التحالف ، من مكاسب سياسية ، وإضعاف لخصومها التقليديين . ذلك أن موقف الزعماء القبليين ، لم تكن له سوى خلفية الصراع على السلطة ، خلافاً للعرب المنتشرين في قرى ومزارع خراسان ، الذين كانوا خارج دائرة هذا التطاحن المأساوي . فقد أعلن هؤلاء موقفهم المؤيد لدعوة أبي مسلم ، بالحماسة نفسها التي حركت جماهير (الموالي) ، وانطلاقاً من المصلحة المشتركة لكل من الطرفين (1) .

وهكذا فإن تقويم الموقف العربي في خراسان ، من خلال موقف زعماء القبائل في (مرو) ، يحتاج إلى شيء من المراجعة في توزيع القوى السياسية ، ليس في العاصمة وحدها ولكن في كافة المنطقة الخراسانية . ولذلك فإن مقولة (فلوتن) المعروفة ، « بأن العرب كانت تنقصهم العاطفة الوطنية » (2) ، تحتاج بدورها إلى إعادة نظر ، حيث المسألة لم تكن مطروحة في هذا الاتجاه ، ولم تشهد الساحة الخراسانية آنذاك هذا الفриз بين تيار وطني وآخر شعوبي . كذلك فهي لا تعبّر عن واقع الحال ، إزاء نظام قام في ظروف غير طبيعية وانتهج منذ البدء سياسة فتوية ، اعتقد عن سوء تقدير ، أنها السبيل الأجدى ، إلى صد الأخطار عنه ، بينما أدت في الواقع إلى بعث التعصب القبلي ، الذي كان مصدر الخطر الحقيقي والمرض الذي فتك به

(1) فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ج 1 ص 43 .

(2) Vloten P. 60 .

أخيراً . فقد كان الالتزام بالقبيلة وبموقفها ، هو الذي يحدد أية علاقة بين الدولة وبين جماهيرها المعزولة ، وذلك بعد فشل الأولى في تحقيق التوازن بين الأطراف القبلية التي اعتمدت عليها ، وأصبحت مرتبهة لمواقفها المتقلبة . وهذا ما يجيب عليه (فلوتن) بقوله ، أن أحداً لم يكن يعنيه سوى مصلحته الخاصة ، وتحديداً مصلحة القبيلة التي ينتمي إليها⁽¹⁾ .

غير أن (فلوتن) يبدو مغالياً إلى حد ما ، ومنسجماً مع خلفيته الرومانسية ، حين يرى أن الثورة العباسية وكأنها من صنع الرجل « الخارق » أبي مسلم⁽²⁾ وجماهيره من (الموالي) ، التي أخذت الاسلام الحقيقي على يديه ، بعد أن كانت لا تعرف منه سوى دفع الجزية⁽³⁾ . وهذا الاستنتاج إنما يقودنا للحكم على تلك الجماهير بالتضليل ، وبأنها كانت تدفع من دمها ثمن سعادة الحكام العرب . وغني عن القول أن الثورة كانت تعني (الموالي) بقدر ما كانت تعني العرب ، وكانت مقدماتها واضحة في ذلك التيار الاصلاحى الذي بدأه الخليفة المتنور عمر بن عبد العزيز ، ورسخ مفاهيمه الحارث بن سريج في خراسان . وكان من نتائجه أن المساواة لم تعد مطلباً شعوبياً كما يعتقد (فلوتن) وغيره من المستشرقين ، وإنما كان مطلباً اجتماعياً لجميع الفئات المنضوية في اطار الاسلام ، وهي متشابكة المصالح والعلاقات الى درجة يصعب التمييز بين عناصرها الفارسية او العربية⁽⁴⁾ .

ومع اعترافنا بأهمية المشاركة الفارسية في الثورة ، وبوجاهة المسوغات

(1) Vloten P. 66 .

(2) O. P. Cit P. 67 .

(3) O. P. Cit P. 67 .

(4) فاروق عمر ، العباسيون الاوائل ج 1 ص 44 .

التي فجرت الموقف ضد الامويين ، الا ان (الموالي) كانوا غير قادرين على شغل هذا الدور بصورة طليعية ومتميزة . ذلك أننا لا نستطيع اغفال الدور الكبير الذي قام به العرب في التمهيد لهذه الثورة قبل عشرات السنين . واذا كان قادتها قد استفادوا من صراعات القبائل المتفجرة ، الا انهم استندوا عملياً الى ذلك التيار الاصلاحي ، المتحرر من الحساسيات العنصرية والقبلية . وبعبارة أخرى فإن الدعوة الى الثورة انبثقت من نفوس المضطهدين العرب والمسحوقين الفرس ، ليجمع بينهم تيار اسلامي موحد بقيمه ودعوته الى المساواة والحياة الكريمة .

ومهما اختلف تقويمنا عن (فلوتن) فأنا نتفق معه ، بأن النظام العباسي كان البديل الاسوأ لأولئك الذين اجتذبتهم شعارات الثورة الجوفاء . فكانت الوسائل التي استخدمت في ملاحقة ، حتى المشتبه بهم ، من الضراوة ، بحيث أنها تفوقت على أساليب النظام السابق . وكان العلويون - حلفاء الامس - اكثر الفئات تضرراً ، ونال زعماءهم الكثير من الاضطهاد والتصفية . وكان ذلك بداية الافتراق ، ليس فقط بين الشيعة العلوية والعهد الجديد ، ولكن بينها وبين سياسة أثبتت فشلها ، ويات من الضروري إعادة النظر في المواقف السابقة ، ومن ثم تقويم جديد لمرحلة مصيرية أخرى من تاريخ الشيعة .

الفهارس العامة

- 1 - فهرس الأعلام
- 2 - فهرس الشعوب والقبائل والفرق
- 3 - فهرس الأماكن
- 4 - المصادر والمراجع

1 - فهرس الأعلام

— أ —

- ابن الأثير : 19.
 ابن حجر العسقلاني : 186.
 ابن خلدون : 97.
 ابن سعد : 19، 104، 132.
 ابن عبد ربه الأندلسي : 19.
 ابن الفقيه (جغرافي) : 85.
 أبو بكر الصديق : 69، 71، 109، 130.
 أبو بكر بن الفضل : 133.
 أبو تراب (الداعية) : 134.
 أبو جعفر المنصور : 10، 88، 89، 118، 119، 134، 168، 172، 175.
 أبو حمزة الخارجي : 112، 128.
 أبو حنيفة الدينوري : 115.
 أبو داود (محدث) : 103، 113.
 أبو ذر الغفاري : 26.
 أبو سفيان : 85، 107.
 أبو الصيذاء (صالح بن طريف) : 54، 62، 63، 150، 153.
 أبو العباس : 118.
 أبو عبدالله المهدي (الفاطمي) : 174.
 أبو العطاء (شاعر) : 118، 119.
 أبو مسلم الخراساني : 68، 113، 114، 115، 116، 117، 126، 134، 175، 176، 177.
 أبو هاشم (عبدالله بن محمد بن الحنفية) : 81، 83، 84، 85، 88، 166.
 أبو يوسف (القاضي) : 32.
 الأبرش : 127.
 الأبلق : 89.
 الأخشيد : 49.
 إبراهيم بن عبدالله بن مطيع : 105.

إبراهيم بن محمد (العباسي) : 89.

أسامة بن زيد بن حارثة : 125.

إسحاق الترك : 117.

أسد بن عبدالله القسري : 56، 57.

64، 89، 90.

إسماعيل بن جعفر الصادق : 168، 173.

أشبداد بن جريجور : 124.

الأشعبد (لقب فارسي) : 55.

الأشرس بن عبدالله السلمي : 54، 55.

57، 63، 150، 153.

الأصبغ بن عبد العزيز (عالم بالغيب) :
99.

الأصبهذ (حاكم مدنية) : 49.

التار (زعيم مقاطعة) : 103.

أم عامر بنت عامر : 153.

أنس بن مالك : 106.

أوشيدر بامي (مهدي المجوس) : 117.

— ب —

البخاري (محدث) : 103.

بخار خودة (زعيم مقاطعة) : 65، 57،
58.

بذام (زعيم مقاطعة) : 49.

براون (مستشرق) : 91، 92.

بهرامسيس : 123.

بشر بن جرمز : 65.

البلاذري : 19، 27، 31، 34، 41،

123، 125.

بلال بن عبدالله بن عمر : 133.

بهلول الخارجي : 112.

— ت —

ترخون (زعيم مقاطعة) : 49.

ترك خان (زعيم مقاطعة) : 49.

تغشاده (أمير بخاري) : 50، 51، 56،
57.

التميمي (المنتظر) : 108، 72.

تميم الداري : 102.

توسك (زعيم مقاطعة) : 49.

— ث —

ثابت بن قطنة : 62، 63.

— ج —

الجراح بن عبدالله الحكمي : 53، 54.

جعفر بن محمد (الصادق) : 10، 101.

167، 168.

الجنيد (ابن عبد الرحمن): 63.

جهم بن صفوان: 67، 92.

جولد تزير (مستشرق): 39، 41، 139، 146.

جويرة بن أسماء: 133.

جيغويه (زعيم مقاطعة): 49.

ح -

حاتم بن النعمان: 125.

الحارث بن سريج: 63، 64، 65، 66، 67، 68، 73، 86، 87، 95، 99، 112، 113، 152، 154، 155، 165، 171، 177.

الحارث بن عبدالله الجعدي (شاعر): 109.

الحجاج بن يوسف الثقفي: 29، 31، 44، 45، 46، 58، 60، 61، 73، 98، 118، 146، 171.

الحسن بن أبي العمرطة: 54، 55.

الحسن بن الحسن بن علي: 119.

الحسن بن علي: 80، 161.

الحسين بن علي: 75، 80، 98، 99، 160.

حمزة الأصفهاني: 126.

خالد بن سُمير: 104، 132.

خالد بن عبدالله القسري: 36.

خالد بن الوليد: 21.

خالد بن يزيد: 107.

الخاقان: 154.

خداش: 90، 93، 94، 95، 117.

د -

دحية (عالم بالغيب): 99.

دراستيتير (مستشرق): 97.

دهاقين: 116، 123، 143، 145، 147، 148، 149.

دهقان: 52.

دوزي (مستشرق): 98، 146.

دي ساسي (مستشرق): 98.

دي غويه (مستشرق): 19، 33، 97.

ر -

رأس الجالوت (يهودي) : 99.
رافع بن الليث (ثائر) : 118.
الربيع بن عمران التميمي : 54.
رتبيل (زعيم مقاطعة) : 30، 48.
الرشيد (هارون) : 118.
الرضا : 167.
الروبخان (زعيم مقاطعة) : 48.

— ز —

الزبير بن العوام : 103.
زرادشت : 23، 117.
الزخشري : 132.
زياد بن غنم الفهري : 32.
زبد بن علي : 77، 98، 101، 167.

— س —

ساوول (ملك عبري) : 76، 77.
السبل (زعيم مقاطعة) : 49.
سعد بن أبي وقاص : 125.
سعيد بن عثمان : 27.
سعيد بن المسيب : 133.

السفياني : 19، 108، 172.
سليمان بن عبد الملك : 45، 73،
166.
سليمان بن كثير الخزاعي : 87، 93،
94، 95، 113، 134.
سهرك (زعيم مقاطعة) : 49.
السيد الحميري (شاعر) : 80.

— ش —

الشذ (زعيم مقاطعة) : 49.
شريك (ثائر) : 56، 118.
الشهرستاني : 80، 125، 162.
شيفر (مستشرق) : 50.

— ص —

صاف بن صائد (متنبئ يهودي) :
105.

— ض —

الضحاك بن عبد الرحمن : 32.

— ط —

الطبري : 19, 33, 50, 51, 52, 53,
54, 55, 57, 66, 89, 111,
123, 125, 126, 134, 170.

— ع —

عاصم بن عبدالله : 63, 64, 154.
العباس بن عبد المطلب : 84, 85, 89.
العباس بن الوليد : 110.
عبد الجبار بن أبي معن : 133.
عبدالله بن الأفطح : 167.
عبدالله بن سبأ : 78, 83, 162, 163.
عبدالله بن علي العباسي : 102.
عبدالله بن عمر : 125, 132, 133.
عبدالله بن ناووس : 167.
عبدالله بن يحيى (طالب الحق) : 74.
عبيد الله بن زياد : 35.
عبيد الله بن عبد المجيد الحنفي : 133.
عبد الرحمن بن الأشعث : 44, 46,
59, 98, 107, 146, 147.
عبد الرحمن بن ملجم : 79.
عبد الملك بن مروان : 20, 32, 35,
44, 71, 72, 85.

عثمان بن عفان : 29, 31, 66, 69,
71, 79, 130, 141, 142, 144.
العرزمي : ١٣٣.
عقبة اليهودي : 124.

علي بن أبي طالب : 66, 70, 72, 75,
78, 79, 80, 81, 83, 85, 87,
88, 89, 101, 103, 119, 123,
125, 130, 141, 142, 143,
158, 161, 162, 167.
علي بن عيسى : 118.
عمارة (محمد) : 163.

عمر بن الخطاب : 23, 25, 29, 30,
32, 33, 41, 42, 58, 60, 61,
69, 71, 105, 109, 120, 133,
139, 141, 142, 143, 152.
عمر بن عبد العزيز : 14, 27, 28,
33, 53, 57, 60, 61, 73, 84,
100, 131, 132, 133, 142,
149, 150, 151, 177.

عمرو بن سعد : 99.
عمرو بن العاص : 30, 31.
عيسى بن مريم : 89, 106, 107,
108.

— غ —

غوزك (زعيم مقاطعة): 49, 54, 55.
غيسلستان: 49.

— ف —

فاطمة بنت أبي مسلم: ١١٧.
فان فلوتن: 137, 138, 139, 140, 142, 143, 145, 146, 150, 155, 158, 162, 163, 164, 165, 169, 172, 175, 176, 177, 178.
فون كريم (مستشرق): 24, 30, 39, 41, 44, 46, 139.
فيلسنشيب باذق: 49.

— ق —

قاسم الشيباني: 65.
قتيبة بن مسلم: 27, 28.
القحطاني: (المتظر): 107, 108, 172.
قحطبة بن شبيب الطائي: 95.

قطري بن الفجاءة: 73.

قيس بن أبي حازم: 125, 126.

— ك —

كابول شاه (زعيم مقاطعة): ٤٩.
كاترمير (مستشرق): 98.
كثير (شاعر): 80, 83.
كريمير (مستشرق): 39, 41, 44, 46, 139, 146.
كعب الأحبار: 99, 102.
الكلبي (مهدي بني كليب): 108.
الكميت (شاعر): 112.

— ل —

لويس . ب (مستشرق): 173.

— م —

المأمون: 118, 119.
المبرد: 111.
المتوكل الليثي (شاعر): 105.
محمد (النبي): 21, 76, 162.

مسلم بن إبراهيم : 133.
 مسلمة بن عبد العزيز : 133.
 المسيح : 21, 103, 106, 107, 108.
 المسيح الدجال : 104, 105, 106, 171.
 المطرف بن المغيرة بن شعبة : 59, 60, 146, 149.
 معاوية : 34, 45, 60, 72, 130, 140.
 المقرئ : 19, 102, 134, 135.
 المقنع (الخراساني) : 118.
 منصور بن عمر بن أبي الخرفاء : 124.
 المهدي (المنتظر) : 11, 14, 17, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 113, 118, 131, 132, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174.
 المهلب بن أبي صفرة : 28.
 مهوية (مرزبان) : 123.
 موسى بن طلحة : 104, 126, 131, 132.
 ميسرة (المطغري) : : 127.

محمد بن إسحاق : 106.
 محمد بن جعفر : 167.
 محمد بن حذيفة : 102.
 محمد بن الحسن : 174.
 محمد بن الحنفية : 80, 81, 83, 164, 166.
 محمد بن سليمان (الخرزاعي) : 134.
 محمد بن عبد الله بن الحسن : 119.
 محمد بن علي العباسي : 85, 90, 95, 133.
 محمد بن علوان المروزي : 134.
 محمد بن مسلمة الأنصاري : 125.
 المختار بن أبي عبيد الثقفي : 43, 44, 75, 76, 79, 98, 104, 105, 132, 147, 164, 171.
 المدائني : 89, 90.
 مروان الأول (ابن الحكم) : 43, 130.
 مروان الثاني (ابن محمد) : : 75, 102, 115, 116.
 المرواني (مهدي المروانيين) : 172.
 المرازبة (حكام الولايات) : 49.
 مزدك : 92.
 المسعودي : 19, 29, 107.

— ن —

النبي ﷺ : 69, 71, 82, 84, 89,
109, 161.

النرشخي (مؤرخ) : 50, 51, 56, 57.
نصر بن سيار : 50, 51, 64, 114,
115, 123, 124, 155, 175.

نولدكه (مستشرق) : 48.

نيزك (زعيم مقاطعة) : 49.

— ه —

هانيء بن هانيء : 55.

هرجرنج (مستشرق) : 97.

هشام بن الحكم : 163.

هشام بن عبد الملك : 20, 54, 62,
76, 98, 101, 105, 118, 126,
128.

هماكر (مستشرق) : 112.

— و —

واصل بن عمرو : 51.

وردان (حاكم مصر) : 31.

الوليد بن عبد الملك : 44, 46, 61,
73.

الوليد الثاني (ابن يزيد بن عبد الملك) :
64, 71.

وهب بن منبه : 102.

ويك : 49.

ويل (مستشرق) : 98.

— ي —

يزيد بن أبي الشمط : 167.

يزيد بن المهلب : 27, 28, 28, 45,
62, 171.

يزيد بن معاوية : 71, 72, 130,
160.

يزيد الثاني (ابن الوليد) : 71.

اليعقوبي : 41, 45, 52, 115, 134.

يوسف البرم (نائر) : 118.

يوسف بن عمر (الثقفي) : 36, 76,
118.

2 - الشعوب والقبائل والفرق

94, 96, 98, 103, 107, 110,
111, 113, 115, 116, 120,
121, 124, 126, 128, 140,
142, 144, 148, 153, 157,
158, 172, 175, 176

الأنصار: 73, 130.

— ب —

البابية (مذهب): 91, 92, 98,
البترية (فرقة): 168,
البربر: 74, 127, 151, 153,
البكترين (سلالة): 47,
بنيامين (قبيلة يهودية): 105,
البوذية: 81,
البننطيون: 139.

— أ —

الأتراك (الترك): 5(54, 62, 67,
155, 172.
الإثنا عشرية: 167.
الأتوبيون: 103.
الإسماعيلية: 162, 166, 168.
الأحباش: 103.
إسرائيل (بنو): 87.
الإمامية: 174.
أمية (بنو): 7, 12, 69, 70, 71, 79,
111, 115, 116, 119, 125,
126, 133, 135, 157.
الأمويون: 35, 38, 42, 46, 47,
65, 67, 71, 73, 74, 76, 86.

— ت —

تاجيك (قبائل): 47، 48.
تميم: 160.
التوابون: 161.

— ث —

ثقيف: 98.
الشمية (فرقة): 168.

— ج —

الجارودية (فرقة): 168.

— ح —

الحرورية: 85.
الحيشون: 47.

— خ —

الخرمية: 90، 91، 92، 95، 117.
الخوارج: 66، 80، 73، 74، 75، 96.

109، 112، 126، 128، 141،
157، 159، 161.

— ر —

الرواندية: 81، 89، 90، 93.
الرومان: 139.

— ز —

الزيدية (فرقة): 167، 168.

— س —

السبئية (فرقة): 8، 78، 79، 80، 81،
93، 162، 163، 171.
السليمانية (فرقة): 168.
السفيانيون: 107.

— ش —

الشمطية (فرقة): 167.
الشيعة: 8، 13، 73، 75، 76، 80.

81، 82، 84، 96، 98، 108،
109، 115، 160، 161، 163،
164، 165، 172، 173، 178.

— ص —

الصابئة : 88.

الصفريّة (فرقة) : 146.

— ض —

ضبّه (بنو) : 96، 116، 119، 167.

العباسيون : 86، 87، 88، 90، 93،

94، 98، 111، 114، 119، 174.

عبد شمس (بنو) : 133.

العثمانية : 72.

العلويون : 42، 75، 83، 119، 126،

170.

— ف —

الفرس : 36، 39، 48، 76، 91، 94،

139، 143، 172، 178،
القطحية (فرقة) : 167.

— ق —

القط : 31، 100.

قحطان (بنو) : 86، 107، 109.

القرامطة : 97.

قريش : 70، 76، 113، 160.

— ك —

الكفّية : 114.

كلب (بنو) : 108.

الكيسانية (فرقة) : 78، 79، 80، 88،

93، 163، 164، 166.

— م —

المانوية : 81، 88.

المجوسية (المجوس) : 81، 117،

123.

المرجئة : 66، 67، 74، 87.

مروان (بنو): 99، 119.

المروانية (المروانيون): 72، 172.

مضر: 107، 109.

المضرية: 86.

المهدية: 96، 97، 165، 169، 172.

174، 175.

الموالي: 40، 42، 43، 44، 59، 60.

61، 62، 75، 82، 114، 120.

125، 144، 145، 146، 147.

151، 165، 175، 176، 177.

178.

— ن —

الناوسية (فرقة): 167.

النصارى: 21، 102.

— ه —

هاشم (بنو): 135.

الهاشمية: 81، 83، 84، 88، 166.

هندو سكيت (قبائل): 47.

هوذا (يهوذا): 170.

الهون البيض: 47.

— و —

الواقفية (فرقة): 167.

— ي —

اليمانية (اليمايون): 64، 69، 86.

107، 108، 115.

اليهود: 21، 22، 99، 100، 102.

162، 171.

يهوذا: 170.

3 - الأماكن

أ -

- الأسكوريال: 100.
آسيا: 81.
آسيا الوسطى: 47, 67.
إصطخر: 29.
إفريقية: 74, 126, 128.
إيبورد: 116.
بلاد العرب (شبه الجزيرة): 75.
بلاد ما بين النهرين: 32, 37.
بلاد ما وراء النهر: 48, 49, 53, 54.
63, 64, 66, 67, 117, 123.
148, 172.
بلخ: 114, 116, 123.
بوشنج: 116.
بيزنطة: 22.

ب -

- باريس: 119, 134.
بخارى: 51, 55, 56, 57, 67, 118.
بذغيس (مقاطعة): 49.
البرينيه (جبال): 61.
البصرة: 58, 59, 85, 98, 104.
132.
بغداد: 88.

ت -

- ترمذ: 65.

ج -

- جرجان: 27.
الجزيرة: 32, 74, 75, 85.
جوزجان: ٤٨.
جيحون: 38, 151, 153.

— ح —

الحجاز : 71، 72، 98.

الحديبية : 87.

الحرّة : 105، 159.

حروراء : 72.

الحميمة : 85.

الحيرة : 90.

— خ —

الختل : 49.

ختلان : 116.

خراسان : 23، 26، 28، 47، 50،

52، 54، 56، 57، 58، 60، 62،

64، 84، 85، 86، 87، 90، 94،

96، 114، 123، 140، 148،

150، 153، 154، 156، 171،

175، 176، 177.

خرم : 91.

الخزر : 48.

خوارزم : 134.

خوزستان : 34.

— د —

دجلة : 100.

دمشق : 27، 44، 46، 85، 110،

113، 140، 153، 157.

— ر —

رضوى (الابجاز) : 80.

روب (ما وراء النهر) : 48.

روما : 26.

الرّي (فارس) : 117.

— س —

سجستان : 30، 48.

سرخس (ما وراء النهر) : 49، 116.

السغد (ما وراء النهر) : 49، 53، 54،

55، 62، 63، 65.

سفيدنج (خراسان) : 27، 113.

السقيفة (الحجاز) : 157.

سمرقند : 27، 28، 49، 54، 67،

153.

سمنجان (ما وراء النهر) : 48.

السواد (العراق) : 24، 30، 42.

سورية : 23، 26، 42، 64، 121.

سيحون (نهر) : 54، 64.

— ش —

الشام: 26، 85، 109، 126، 139.
شبه الجزيرة (العربية): 21، 85،
121.

شرنخشير (ما وراء النهر): 87.
شومان (ما وراء النهر): 49.

— ص —

الصغانيان: 116.
صفين: 125، 141.

— ط —

الطالقان: 49، 116.
طبرستان: 27، 73.
طخارستان: 49، 63، 64، 116، 154.
طهران: 92.
طوس: 49.

— ع —

العراق: 23، 24، 28، 33، 35، 44.

45، 50، 52، 58، 59، 60، 74،
75، 78، 84، 85، 87، 93، 94،
96، 99، 109، 120، 139، 146،
147، 148، 171.

عين الوردية (العراق): 72.

— غ —

الغدير (غدير خم): 161.
غوتا (ألمانيا): 19، 100.

— ف —

فارس: 32، 34، 139، 146.
فرغانة (ما وراء النهر): 49.
فرياب (ما وراء النهر): 49.
فلسطين: 85.
فيينا: 100.

— ق —

القادسية: 29.
قوهستان (ما وراء النهر): 49.

— ك —

كابول (سجستان): 49.

كربلاء: 10، 14، 161، 163.

كش (ما وراء النهر): 49، 116.

الكوفة: 43، 75، 76، 78، 79، 84.

85، 87، 88، 90، 96، 104، 105.

118، 132، 147، 148، 160، 164.

كي (ما وراء النهر): 49.

— ل —

لَدَّ: 105.

— م —

المدائن: 83.

المدينة: 22، 34، 69، 71، 85، 87.

128، 129، 158، 159.

المذار (العراق): 98.

مـرو: 64، 87، 94، 113، 115.

116، 118، 123، 124، 125.

176.

مروروذ (خراسان): 49، 114، 116.

مصر: 23، 30، 31، 42، 139.

المغرب: 61، 148، 151، 153.

مكة: 71، 73، 85، 170.

ميديا: 23، 34، 91، 94، 96.

— ن —

النخذ (ما وراء النهر): 63.

نسا (ما وراء النهر): 114، 116.

نَسَف (ما وراء النهر): 116.

نهاوند (فارس): 105.

— ه —

هراة: 48، 49، 114، 116، 123.

— و —

واسط (العراق): 98، 100.

— ي —

اليرموك: 29.

اليمن: 31، 74، 128، 162.

4 - مصادر ومراجع الملحق

مصادر

- ابن الأثير ، عز الدين أبو الحسن علي (ت 630 هـ)
- الكامل في التاريخ - المطبعة الأزهرية - القاهرة 1311 هـ
- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن خلدون المغربي (ت 808 هـ)
- المقدمة ، المطبعة البهية ، القاهرة - د. ت .
- ابن رجب ، أبو الفرج بن عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (ت 795 هـ)
- الاستخراج في أحكام الخراج . تحقيق عبد الله الصديق ، بيروت - د. ت .
- ابن عبد ربه ، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت 328 هـ)
- العقد الفريد . تحقيق محمد سعيد العريان . المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة 1943
- أبو عبيد ، القاسم بن سلام (ت 223 هـ)
- كتاب الأموال . تحقيق محمد خليل هراس . مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة 1962
- أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم (ت 182 هـ)
- كتاب الخراج - المطبعة السلفية ، القاهرة 1396 هـ

- الأصفهاني ، ابو الفرج علي بن الحسين (ت 356 هـ)
- مقاتل الطالبين - المكتبة الحيدرية - النجف 1385 هـ
البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر (ت 429 هـ)
- الفرق بين الفرق ، دار الآفاق الجديدة - بيروت 1980
البلاذري ، أحمد بن يحيى بن جابر (ت 279 هـ)
- أنساب الأشراف . تحقيق محمد حميد الله . دار المعارف بمصر -
1959
- فتوح البلدان . تحقيق رضوان محمد رضوان - القاهرة 1959
الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت 584 هـ)
- الملل والنحل . تحقيق محمد سيد كيلاني . دار المعرفة - بيروت
1975
الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310 هـ)
- تاريخ الأمم والملوك . مكتبة خياط - بيروت د.ت .
المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين ت (346 هـ)
- مروج الذهب ومعادن الجوهر . تحقيق يوسف أسعد داغر . دار
الأندلس . بيروت 1973
النوبختي ، ابو محمد الحسن بن موسى (ت 210 هـ) .
- كتاب فرق الشيعة . النجف 1355 هـ
اليعقوبي ، أحمد بن يعقوب (ت 284 هـ)
- تاريخ اليعقوبي . دار صادر . بيروت 1960

مراجع

الأمين ، حسن

- دائرة المعارف الاسلامية الشيعية

دار التعارف - بيروت . د . ت .

الأمين ، محسن

- أعيان الشيعة ج 1 ، طبعة بيروت د.ت .

- رحلات السيد محسن الأمين . دار الغدير ، بيروت . د.ت .

بيضون ، ابراهيم

- التوابون ، الطبعة الثانية ، دار التعارف . بيروت 1978

- الحجاز والدولة الاسلامية . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر .

بيروت 1983

- ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري . دار النهضة

العربية . بيروت 1979

- الاتجاه الواقعي في التشيع (ابن الاشر) . مجلة العرفان مجلد 71 -

عدد 7 - 1983

الحصني ، محمد أديب آل تقي الدين

- كتاب منتخبات التواريخ لدمشق . تقديم كمال صليبي ، دار الآفاق

الجديدة - بيروت 1979

دي خويه ، ميكال يان

- القرامطة . ترجمة وتحقيق حسني زينة

دار ابن خلدون . بيروت 1978

شعبان ، محمد عبد الحي

- صدر الاسلام والدولة الأموية .

الأهلية للنشر . بيروت 1983

شمس الدين ، محمد مهدي

- ثورة الحسين ، ظروفها الاجتماعية وآثارها الانسانية

دار التراث الاسلامي . بيروت 1974

العبادي ، أحمد مختار

- في التاريخ العباسي والأندلسي

دار النهضة العربية . بيروت 1972

العسكري ، مرتضى

- عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى

النجف 1972

عمارة ، محمد

- المعتزلة والثورة . المؤسسة العربية للدراسات . بيروت 1977

- الخلافة ونشأة الأحزاب الاسلامية . المؤسسة العربية 1977

عمر ، فاروق

- طبيعة الدعوة العباسية

دار الارشاد . بيروت 1970

- العباسيون الأوائل . دار الارشاد . بيروت د.ت.

لواساني ، أحمد

- نظرات في تاريخ الأدب . بيروت 1971

لويش ، برنارد

- الدعوة الاسماعيلية الجديدة

ترجمة سهيل زكار . دار الفكر . بيروت 1971

لين بول ، ستانلي

- العرب في اسبانيا . ترجمة علي الجارم . دار المعارف . القاهرة 1963

معروف ، هاشم
- عقيدة الشيعة الاثني عشرية
دار الكتاب اللبناني . بيروت 1956
مغنية ، محمد جواد
- الشيعة والتشيع . دار الكتاب اللبناني . بيروت د.ت.
وات ، مونتغمري
- الفكر السياسي في الاسلام
دار الحداثة . بيروت 1981
ولهوزن ، يوليوس
- الخوارج والشيعة . ترجمة عبد الرحمن بدوي ، الكويت 1978

- Beydoun.

- Elements d'Analyse de L'Irrédentisme Iraquien sous les
Omayyades. Grénoble 1971.

Cahen. C

Mouvement Populaire et Autonomisme Urbain dans L'Asie
Musulmane de Moyen Age. Paris 1958.

Goldziher. I.

- Le Dogme et la loi de L'Islam. Paris 1920

Lambard. M.

- L'Islam dans sa premiere Grandeur. Paris 1971 Perier. J.

- Vie d'Al-Hadjadj Yousof. Paris 1904.

Van Vloten. G

- Recherches sur la Domination Arabe, Le chiitisme et les

croyances Méssianiques sous le khalifa des Omayyades.
Paris 1895.
Massé. H
- L'Islam Ed., Librairie Armand colin. Paris.

الدكتور إبراهيم بيضون

من مواليد بنت جبيل (لبنان الجنوبي) 1941.

- حائز على :

- دكتوراه حلقة ثالثة/ troisième cycle في التاريخ الإسلامي ، جامعة غرينويل - فرنسا بتقدير مشرف جداً 1971.

- دكتوراه دولة في التاريخ الإسلامي ، جامعة القديس يوسف بتقدير امتياز 1981.

- بدأ مدرّساً في الجامعة اللبنانية عام 1971. وقد ترفع إلى رتبة أستاذ فيها منذ عام 1987.

- قام بالتدريس في جامعة بيروت العربية (1977 - 1980) وأشرف على الدراسات العليا في جامعة القديس يوسف منذ (1979).

- درّس في جامعة اليرموك كأستاذ زائر (مركز الدراسات الإسلامية - كلية الآداب) صيف 1985.

- ساهم في عدة مؤتمرات وندوات في لبنان وخارجه : منها المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام 1985-1987-1990 (عمّان)، وندوات في بيروت وأربد (جامعة اليرموك - مركز الدراسات الإسلامية 1987)، والرباط (1985)،

والقاهرة (1989) ودمشق (1990) وطهران (1993) كما ألقى محاضرات في دمشق (اتحاد الكتاب العرب) وأريد (جامعة اليرموك - كلية الآداب) ومنتدى إربد الثقافي (1984)، حمص - الجمعية التاريخية (1985 - 1990 - 1992 - 1993)، وحلب (اتحاد الكتاب 1992) فضلاً عن محاضرات عدة في بيروت وغيرها من المدن اللبنانية.

- حائز على وسام المؤرخ العرب من اتحاد المؤرخين العرب 1993.
- أمين سر اتحاد اللبنانيين سابقاً.
- نائب الأمين العام للمجلس الثقافي للبنان الجنوبي 1988 - 1992.
- عضو اتحاد الكتاب العرب.

الكتب:

- 1 - تاريخ العرب السياسي، من فجر الإسلام حتى سقوط بغداد، دار الفكر بيروت 1974.
- 2 - التوابون. ط 1 دار التراث الإسلامي 1975 ط، دار التعارف 1980.
- 3 - الدولة العربية في إسبانيا، من الفتح حتى سقوط الخلافة (3 طبعات) دار النهضة العربية، بيروت 1978 - 1980، 1986.
- 4 - من دولة عمر إلى عبد الملك، دراسة في تكوّن الاتجاهات السياسية في القرن من الأول الهجري، ط 1 دار النهضة العربية 1979 ط، دار إقرأ 1986، ط 3 دار النهضة العربية 1991.
- 5 - الدولة الأموية والمعارضة، مدخل إلى كتاب السيطرة العربية للمستشرق الهولندي فان فلوتن مع ترجمة له، ط 1 دار الحداثة 1980، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات 1985.
- 6 - الحجاز والدولة الإسلامية، دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة

- المركزية في القرن الأول الهجري ط 1 المؤسسة الجامعية 1983 . ط
2 دار النهضة العربية 1995 .
- 7 - اتجاهات المعارضة في الكوفة، دراسة في التكوين الاجتماعي والسياسي، معهد الإنماء العربي 1986.
- 8 - الأمراء الأمويون الشعراء في الأندلس، دراسة في أدب السلطة. دار النهضة العربية 1987.
- 9 - مؤتمر الجابية دار اقرأ 1988.
- 10 - الأنصار والرسول، إشكاليات الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلامية الأولى، معهد الإنماء العربي 1989.

الأبحاث والدراسات:

- 1 - ثورة صور، ظاهرة التمزيق السياسي في العهد الفاطمي (مجموعة من المؤرخين، صفحات من تاريخ جبل عامل، بيروت 1979).
- 2 - ثورة 1920 في العراق، مجلة المنطلق - بيروت 1989.
- 3 - لبنان والعروبة مجلة الوحدة - الرباط 1986.
- 4 - الأمير عادل أرسلان القومي العربي الثائر، مجلة الوحدة - الرباط 1989.
- 5 - البلاذري وفتوحه، دراسة نقدية مقارنة، مجلة دراسات إسلامية. المعهد العالي للدراسات الإسلامية - المقاصد 1988.
- 6 - مسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية حتى القرن الثالث الهجري، مجلة الفكر العربي بيروت 1989.
- 7 - حملة مؤتة، مقارنة للمشروع السياسي الأول للدولة الإسلامية في بلاد

- الشام، أوراق الندوة الثانية للمؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام - عمان 1987.
- 8 - مؤتمر الجابية، دراسة في نشوء خلافة بين مروان، محاضر الندوة الثالثة للمؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام - عمان 1989.
- 9 - الشام والدعوة العباسية، أوراق المؤتمر الدولي الخامس لبلاد الشام - عمان 1992.
- 10 - الدراسات العربية الحديثة والمعاصر عن بلاد الشام في العهد الأموي. بحوث في تاريخ بلاد الشام في العصور الأموي - لجنة تاريخ بلاد الشام - عمان 1990.
- 11 - الشام والأناكبة الأوائل ومن الانكفاء إلى الصحوة. بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي السادس لتاريخ بلاد الشام 1994.
- 12 - الرسول واليهود، في الملامح القومية للهجرة إلى يثرب، مجلة الطريق - بيروت 1990.
- 13 - الصليبيون والفاطميون، في ملابسات الموقف على الجبهة الإسلامية في بلاد الشام. مجلة الجمعية التاريخية حمص 1992.
- 14 - تراث القلق الإسلامي في القرن الماضي. قراءة قومية في فكر الكواكبي - مجلة الاجتهاد بيروت 1992.
- 15 - الممالك ومأزق الشرعية، مجلة الاجتهاد - بيروت 1994.
- 16 - في المنهج السياسي للإمام علي بن أبي طالب، مجلة المنطلق - بيروت 1991.
- 17 - القدس، المدينة الوزانة في التاريخ الإسلامي، مجلة المنطلق - بيروت 1992.
- 18 - صلاح الدين والتراث المصادر، مجلة المنطلق - بيروت 1993.

- 19 - دولة الرسول وقبائل الشام، مجلة المنطلق - بيروت 1992.
- 20 - المردة ليسوا الجحاشة. دراسة نشرت على حلقتين في جريدة لنهار - بيروت 1992.
- 21 - لبنان في العهدين الأموي والعباسي (مجموعة من المؤرخين، لبنان في تاريخه وتراثه) مركز الحريري الثقافي - باريس 1993.
- 22 - إشكالية القومية في فكر الأمير شكيب أرسلان (مجموعة من الدارسين، الأمير شكيب وتحديات عصر النهضة 1988).
- 23 - رؤية الدولة في نهج البلاغة (نهج البلاغة والفكر الإنساني في المفاصر كتاب صادر عن المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق - 1994).
- 24 - الشيخ المفيد ورؤية التاريخ الإسلامي - مجلة الاجتهاد - بيروت 1994.
- 25 - اللبنانيون والنهضة العربية، في تجديد اللغة وتحديث الفكر. مركز الحريري الثقافي - باريس 1995.
- 26 - المؤرخ محمد جابر آل صفا والحركة العربية 1995.

